مطلق عربی

کتاب: شرح هدایة المیبدی

مصنف: شیرازی

قطع

جلد: ۱۷×۲۶ س م

A0014

قال الله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا

هو الله

سبحانه بنده النسخه

هى المسماة بشرح الهداية الاثيرية

لمحيى مراسم الفلاسفة الاقدمين وجامع طريقة

المشائين والاشراقيين ومخرج الاسرار الخفية عن مكمن

الغيب الى العيان والباذل جهده فى تطبيق الحكمة

بالشريعة الحقة رئيس الحكماء الالهيين

وصدر المتالهين محمد بن ابرهيم الشهير

بصدر الدين الشيرازى طاب ثراه وجعل الجنة مثويه

المشتملة على حواشى كثيرة فى كمال التحقيق والتدقيق والتوضيح

منه ومن بعض الاعاظم ومن الحواشى الماخوذة من كتاب رئيس

الحكماء والمتالهين وحيد العصر وفريد الدهر السيد الاستاد

الاجل الاقا ميرزا ابو الحسن دام الله ايام

افاداته ومع بعض رسائل مختصرة

للشارح وللفيلسوف الاعظم والمحقق المعظم

امام المشائين الشيخ الرئيس قدس الله سرهما وغيرهما على ما

فصل فى اخر الكتاب مع كمال الجهد والاهتمام فى تصحيحه

من النسخ العديدة المعتبرة اللهم اغفر لبانيه

وكاتبه ولابويهما بحق محمد

وآله الطيبين

الطاهرين

ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة فى كتابه المبين

هو الله تعالى شأنه

هذا هو شرح الهداية الأثيرية لصدر الحكماء والمتألهين المشتهر بصدر الدين الشيرازي قدس الله سره

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله مخترع العقل الفعال ومبدع النفس الكمال معلق الصور بالمواد ومؤلف النسب بين الاعداد والابعاد ومحرك الفلك من المركز واليه بل عليه ومكون الكائنات من تغاير الامهات له المجد والبقاء في البدو والرجعى ومنه الجود والعطاء في الآخرة والاولى واسئله ان يصلي على اشرف من نهض باعباء الرسالة وترأس الامة بصنوف السياسة محمد واله المتحلين بالاخلاق المرضية المتخلين عن الادناس البشرية عليهم الصلوة والثنا ولهم الحمد والدعاء **اما بعد** فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن ابرهيم الشهير بالصدر الشيرازي عفي عنهما لما تطابقت القوانين الحكمية والاصول الدينية على ان اجل الذخاير والسعادات وافضل الوسايل الى الفوز بالدرجات تكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية وتعيين القواعد اليقينية اذ هي انفس ما تشتاق اليه النفوس الانسانية وتقشع بها العقول الهيولانية وبها يصل الانسان فايقا على الاشباه والاقران سالكا سبيل العرفان غير منحبس في سجن الخذلان وظلمات العمى والحرمان فصرفت شطرا من عمري في تحصيلها وبرهة من دهري في البحث عن اجمالها وتفصيلها وكنت شديد الاشتغال من سالف الاوان بتنبيهها كثير التوجه من اول الريعان الى تفنينها حتى ظهر لي مساعي من تقدمني من علماء الاعصار ووصلت الى غاية افكار من سبقني من حكماء الادوار فرفعت رأسه ثم رجحت الهمم بحاثا مطالعتها من الرد والاحكام وجادت بفكري الجريح حين الاشتغال عما حنتها من النقض والابرام ارقاما متشتتة في اوراق متفرقة ولم يتيسر النظم والترصيف والجمع والتاليف لتشتت الحال وتفرق البال وعدم مساعدة

في تعريف الحكمة

الزمان ومعاندة اهل الدوران ولما كثر التماس بعض المترددين الى المشتغلين بفرائد الهداية للحكيم الكامل والنحرير الفاضل اثير الدين مفضل الابهري لدى ان اكتب لها شرحا جامعا لشتات ما استفدته من اشارات الحكماء وتنبيهاتهم واستنبطت من ايماءات الفلاسفة وتلويحاتهم مضيفا الى ذلك ما تحدست به والهمت الهاما وتأييدا من الله وملكوته فشرعت في اجابة ملتمسه واقامة ملتمسه مجتهدا في كشف المطالب والمعاني جاهدا في توضيح المقاصد والمباني حائدا عن طريقة المجادلين الذين يجمدون على ظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني ومن استفتح عين عقله من رقدة الغفلات وسنة التقليدات يهتدي بالتعمق في هذا الكتاب الى طريق الرشاد ومنزل الصواب ويرى لطائف افكار لا تكاد توجد في مطاوي الكتب الكبار ودقائق اشارة لا يشير اليها الحكماء في الامصار والمسئول من جبلت سريرته على العدالة والانصاف والمأمول ممن تجنب بحسب الغريزة من الجور والاعتساف ان يصحح مواضع الخطاء والخلل ويصلح مواقع القصور والزلل بشريطة المهارة والتفطن الفائق مع الامعان والتفحص اللائق ولنبتدئ قبل ان نبتدئ في المقصود بتعريف الحكمة وبيان اقسامها مستعينين بواهب العقل ومفيض الجود **فاعلم** ان الحكمة صناعة نظرية يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات لتستكمل النفس وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود فيستعد بذلك للسعادة القصوى وذلك بحسب الطاقة البشرية فهي تنقسم على قسمين الاول هو الحكمة النظرية ومثاله علمنا بان العالم محدث وان له صانعا قادرا عالما وان السماء كرة وان النفس باقية والثاني هو الحكمة العملية ومثاله العلم بانه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات الرذيلة النفسانية وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة فكل واحد من هذين علم الا ان الاول علم بشئ لا تأثير لنا البتة فيه بل المقصود معرفة نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشئ يكون المطلوب من تحصيله ادخاله في الوجود ومعرفة من الوجود والحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية لان كل ما يعلم ليعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة في كل شئ اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون دون منزلة من تلك الاعمال ولا شك ان الاعمال دون منزلة من المعارف الالهية والحلايا القدسية وذلك يدل على ان الحكمة العملية دون منزلة من الحكمة النظرية بكثير وايضا

فان مابه

فان ما يستكمل به القوة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغي ان يكون اشرف من ما يستكمل به القوة العملية وهو الحكمة العملية لانها هي الجنبة العالية من النفس وهذه هي الجنبة السافلة منها ولذلك تدوم الاولى بدوامها بخلاف الثانية فانها تزول عنها بالكلية والكلام الالهي ناطق بحصر الكمالات الانسانية في هاتين المرتبتين ثم لما قسمت الامور الى ما لا يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق به الحكمة النظرية التي غايتها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست تتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدء عمل من حيث هو مبدء عمل لحصول العقل بالفعل والى ما يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق به الحكمة العملية التي غايتها استكمال القوة العملية بالاخلاق بعد ما تستكمل القوة النظرية بالعلم التصوري والتصديقي بامور تتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدء عمل من حيث هو كذلك قسموا الحكمة النظرية ثلثة اقسام منها ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني والذهني عن اشتراط المادة كالاله الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولية للموجود كالواجب والممكن والواحد والكثير والعلة والمعلول والكلي والجزئي وغير ذلك فان خالط شيء منها المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل الافتقار والوجوب وسموا هذا القسم العلم الاعلى فمنه العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الاولى اي التشبه بالاله علما وعملا ولما كان الاتصاف بهذا العلم موجبا لهذا التشبه اطلق عليه الفلسفة ووجه كونها اولى تقدمه على سائر العلوم ومنه الالهي الذي هو فن المفارقات المسمى باثولوجيا اي معرفة الربوبية وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الموجود المطلق من حيث هو هو ومنها ما يتعلق بامور مادية وان كان الوهم يجردها تجريدا ما ولا يحتاج في فرضها موجودا الى خصوص مادة واستعداد ويسمى الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه فانها امور تفتقر الى المادة في وجودها الا في حدودها وانما سمي بالرياضي وبالحكمة الوسطى لان النفس تتروض به من حيث ينتقل عما يدركه الحس الى ما يجرده الذهن عن المحسوس بالكلية فهو واسطة الى ما ليس بمحسوس اصلا وهو العلم الالهي وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها الكم وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تأليفية اولا يكون فالاول هو الموسيقي والثاني هو الحساب ومنها ما يتعلق بامور مادية لا تتوهم مجردة ومع عدم تجردها لا تستغني في فرض وجودها عن التغير وخصوص الاستعداد

في تعريف الحكمة

فالانسان مثلاً لا يمكن ان يفهم او يتصور الا في لحم وعظم والفطوسة الا في الانف بخلاف التقعير و هذا هو العلم الطبيعي وموضوعه جسم العالم من حيث انه مبدأ حركة او سكون هذا هو التقسيم المشهور وقد فرق الشيخ الالهي صاحب الاشراق قدس الله نفسه بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب العدد وهو من الاقسام الاولية للموجود لان الموجود بما هو موجود صالح لان يوصف بوحدة او كثرة من غير ان يصير رياضياً او طبيعياً فكون الموجود ذا عدد لا يحتاج الى مادة من حيث هو عدد لا في الوهم ولا في العين فان المفارقات ذوات عدد وموضوع الهندسة المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة فعلى هذا فارق الحساب الهندسة بما ذكره فوجب بناء على التقسيم المشهور دخوله في ضابطة العلم الكلي مع انه من اقسام الرياضي فلو اشترط في العلم الاعلى عدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير من تقاسيم الوجود وان ترك على نحو التجرد دخل موضوع الحساب فيه فاذاً تم التقسيم المشهور فلا جود ان يقسم العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود والى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الاعلى والذي ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه صلوح مادة مخصصة الاستعداد ام لا الاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وهي طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب في الالهي و اما الحكمة العملية التي موضوعها النفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق والملكات فهي ايضا ثلثة اقسام لان التدابير البشرية والسياسات الانسية لا يخلو اما ان يختص بشخص واحد فقط او لا الاول هي الحكمة التي بها تكون الانسان معيشته الدنيوية فاضلة وحيوته الاخروية كاملة ويسمى علم الاخلاق والتي لا يختص بشخص واحد بل لا بد فيها من شركة بها يتم الاجتماع فذلك الاجتماع اما ان يكون بحسب منزل او بحسب مدينة فالاول يسمى حكمة منزلية والثاني حكمة مدنية ومن جعلها رباعية قسم القسم الثاني قسمين لان المدينة ينقسم الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى الاول علم السياسة والثاني علم النواميس و قد وقع في الحكمة النظرية مثل هذا ولا تناقض فيه لدخول احد القسمين في الاخر عند من ثلث القسمة ولافلاطون كتاب في غاية الجودة واللطافة فيما يتعلق بالشريعة والنبوة يسمى بالنواميس ولارسطو ايضا كتاب في ذلك ولكل منهما كتاب في سياسات الملك وقد صنف المعلم الاول كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق وصنف من المتاخرين ابو علي بن مسكويه كتابا جيدا فيه سماه بكتاب الطهارة لخصه المحقق الطوسي قدس سره فهذه هي اقسام الحكمة الاصلية والحق ادخال

قوله للمتعلمين عن ملاه سهل اه فيه الاولى تقديم هذه الفقرة على سابقتها لان التزكية مقدمة على التحلية اقول نعم لكن في تقديم التشبيه على التحلية ايضا وجه وهو كون التحلية وجودية

لهم في هذا الوصف ولواء هذا الحمد الذي حقيقته كما عرفت

النبي الختمي في
تبعيته فذرية علي بن
ابيطالب الذي هو يد الله
الغالب وغالب كل غالب في
يوم قيام الساعة وبيده راية محمد الذي
هو حقيقة الحمد الذي حمد الله سبحانه نفسه به
امام ائمة امير المؤمنين وعلي للمتقين وقائد راية الي
باب الجنة قدام صفوف المسلمين حاملا لواء الي يوم الدين
كما انه كان صاحب لواء محمد صلعم في الدار الدنيا الفانية
في البدر الكبرى ويوم الاحد ويوم حنين وفتح الخيبر وسائر
الحروب التي وقعت في عصر النبي صلى الله عليه وآله والفتوح
التي فتحت بيد الولي الفتح باذن الله تبارك وتعالى فافهم
حق فهم لا ادهم نور محمد هادي الحسيني ره

الصلوة في اللغة الدعاء والذكر وفي عرفنا حقيقة اضافية رابطة
بين الداعي والمدعو والعبد والرب فهي من قبل الحق رحمة
وحنان وتمجيد ولطف وامتنان ومن قبل الخلق دعاء وخضوع
واستكانة وخشوع ويتفطن من حروفها باعتبار الاشتقاق
الكبير الذي يعتبره المحققون في علم الحروف حقا بين
الارتباط اي الوصلة والصلة والوصيد والوصال والتهور
والصلا وهذه الحقائق حقايق الارتباط والجمع و
المناسبة والمعنى المشترك الجامع المعتبر في هذه التراكيب
هو الجمع والتقرب والاتباع والتوحيد فانما الوصلة
فباتصال المجتمعين اجتماع المتصلين بعد الانفصال و
الصلة ايصال عطاء مرغوب والصولة ايصال حركة
قهرية مستيصلة والصلاء ان كنه الصلاء وهو التطهير
للخشوع والدعاء طلب الوصول لما يدعو فيه ممن يدعوه تعالى
صليت العود اذا لينته بالنار لانه امتنع بين ظهره
بالخشوع هذا من جهة العبد واما وصلة الحق بعبده الكامل
فانما هو بالتجلي والتنزل والتدلي رحمة وحنانا ونعمة
وانعاما وفي صلوته بوصل العبد الكامل به ويجعله خليفة له
على الخليقة والمصطفى تابع للحق المستخلف في الظهور بصورة
المظهرية الكاملة في الذات والصفات والاسماء و
الاخبار والاشياء وكذلك صلته تعالى له بالتجليات
الاختصاصية الذاتية والتجليات الاسمائية
كحقائق الاصطفاء والاجتباء نعطيه
لصولة من حوله وقوته على الاعداء
ولما كان النبي الختمي رحمة
للعالمين كما قال
سبحانه و
ما

ارسلناك الا رحمة للعالمين فهو الواسطة في افاضة الرحمة

يقول ان الله وملائكته يصلون على النبي الخ من بعده

الزم
على بالتسجود
لنذر محمد هادي
الحسيني رحمه الله

صفحة ٣ قوله تستفادوها
كيفية ما عليه الوجود اه اي يستفاد
بتلك الصناعة النظرية كيفية موجودات
عليها الوجود في نفسها بمعنى انها موجودة في
نفس الامر من غير ان يتعلق بقدرتنا وخبرتنا
وهذا اشارة الى الحكمة النظرية التي هي المطلوبة
لسيد الرسل عليه وآله الصلوة والسلام المسؤولة
في دعائه الى ربه حيث قال رب ارنا الاشياء كما هي
وقوله وعليه الواجب عطف على قوله ما عليه الوجود
وعليه متعلق بالواجب وضميره راجع الى المستفيد
الذي يستفاد من قوله تستفيد وبها والعايد بالموصول
الضمير المستكن في الواجب فالمعنى انها تستفيد وبها
كيفية الامور الواجبة على المستفيد في استكماله
من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات
الفاضلة والاخلاق المرضية المكتسبة من الاعمال
الحسنة وحاصله ادراك صفات الكمال التي هي
مواريث الاعمال وهذا اشارة الى الحكمة العملية
فقوله من حيث اكتساب النظريات يحتمل ان يكون
خاصا بالتصورات والتصديقات المتعلقة بكيفية
الاعمال وان يكون شاملا للادراكات المتعلقة
بالاعمال وغيرها والظاهر من قوله واقتناء الملكات
انه خاص ومختص بالملكات الحاصلة من مزاولة
الافعال وممارسة الاعمال وان كان محتملا ان يكون
شاملا لما حصل من ممارسة العلوم الالهية
ومزاولة الاعمال الحسنة ويمكن ان يكون قوله اكتساب
النظريات خاصا بالحكمة النظرية وقوله واقتناء
الملكات مختصا بالحكمة العملية وقوله ليستكمل الخ
اشارة الى غايتهما فالنظرية غايتها تكميل النفس لكن
بعلم فقط والعملية الاتم الغاية فيها تكميل النفس لا بان
تعلم فقط بل بان تعلم ما يعمل به فيعمل فالحكيم من كان
عالما بما ينبغي ان يعلم وعاملا بما ينبغي ان يعمل وتاركا
لما ينبغي ان تركه ويصير بذلك كالعالم العقلي
للعالم الموجود وشبيها بالباري تعالى علما
وعملا لتستعد للسعادة الاخروية
التي هي البهجة والسعادة
الروحانية الباقية
بعد خراب
البدن

فقير محمد هادي الحسيني رحمه الله ومغفرة عليه

فالنفس الانسانية صورته للمادة وكمال اول للانسان وغاية
للانسان
فكمال غاية كمال
وليس كل كمال غاية
فيكون استفادة التصورات
والتصديقات كمالا للنفس
يكون غاية السعادة القصوى الاخروية

قوله ويصير عالما معقولا مضاهيا له اقول العالم
بفتح اللام والمراد بالعالم المعقول مجموع الموجودات العقلية
الموجودة بوجود عقلي وبالعالم الموجود مجموع الموجودات الخارجية
بوجود خارجي وكون ذلك العالم مضاهيا لهذا العالم
انما هو في الماهية فيستعد بذلك للسعادة القصوى وهي
على قسمين سعادة المقربين وسعادة اصحاب اليمين اما
سعادة المقربين فهي غاية الحكمة النظرية واما سعادة اصحاب
اليمين فهي غاية الحكمة العملية كما سيأتي انشاء الله تعالى في آخر
الكتاب فتدبر ١٢ **اعلم** ان للنفس باعتبار
القوة النظرية مراتب اربع الاولى ان تكون مستعدة محضة
خالية عن جميع العلوم التصورية والتصديقية كما يكون في
في مبدء الفطرة وتسمى تلك المرتبة عقلا هيولانيا تشبيها
لها بالهيولى الاولى الخالية بالنظر الى ذاتها عن الصور كلها و
الثانية حصول الاوليات باستعمال الآلات ففي تلك المرتبة
تكون الحاصل استعدادا من المرتبة الاولى لحصول البديهيات
لها بالفعل وتحصيل لها ملكة الانتقال الى النظريات وتسمى
هذه المرتبة عقلا بالملكة والثالثة صيرورة النظريات مخزونة
عندها بحيث تمكن من الاستحضار متى شاء وهذه هي المرتبة
التي تسمى عقلا بالفعل والرابعة مشاهدة النظريات
ابدا وتسمى هذه المرتبة عقلا مستفادا وهو الكمال الاتم
والفيض الاعم ١٢ صفحة ٤ قوله والمقصود ان
يكون نسبة تأليفية اه النسبة التأليفية يقال لها
النسبة المؤلفة والتناسب التأليفي ايضا لاجل
لاجل اعتبارها في صناعة التأليف اعني الموسيقى
اي ان يكون نسبة فضل الاعظم على الاوسط الى
فضل الاوسط على الاصغر كنسبة الطرف الاعظم الى
الطرف الاصغر كما بين الستة والاربعة والثلاثة فان
نسبة الاثنين وهو فضل الاعظم على الاوسط الى
الواحد الذي هو فضل الاوسط على الاصغر
كنسبة الستة التي هي الاعظم الى
الثلاثة التي هي الاصغر
ومن خواصها انه
مضروب
مجموع
الطرفين في الوسط مثل مضروب ضعف احدي

استكمال القوة النظرية يحصل العلم التصوري والتصديقي بامور ليست اعمالنا ليحصل لنا ثانيا استكمال القوة العملية بالاخلاق ثم لتكون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية محض تأمل
له هنا كلام الشيخ ره

والثانية

ثم مانسبه صفرة فيه والثاني حصول هيئة مستعدية للنفس في البدن اقول المستعد عن دون المصور على طريق الهداية والعناية الحق فالاول لكونه عدميا لا يكون كالاشيء وان كان

صفحة ٥ قوله وان تركت ع صحة النجز ودفتر موضوع الحساب آه

اعلم
ان القوم كيف
العدد المطلق الذي
بحث عنه في العلم الاعلى
وبين العدد الذي هو كمن باب
الكم الذي هو موضوع التعليمي نقول
بين جسم الطبيعي الذي يبحث عنه في العلم
الاسفل والجسم التعليمي الذي هو موضوع العلم الاوسط
فكما ان الجسم الطبيعي هو نفس الامتداد المطلق بعينه
المقداري ومقداره والعيني هو الجسم التعليمي الذي هو موضوع
بعض العلوم التعاليمية كذلك العدد المطلق والكثرة
والكثرة الطبيعية هو نفس ما يتألف من الوحدات على
الاطلاق من غير ان يعتبر فيها تماثل في الوحدات ولا
كونها على حد خاص ومرتبة معينة لاعلى وجه العموم ولا على
وجه الخصوص وانتهائه كحد معين وتقدره بمقدار معين
هو عين الكم العددي الذي يتألف من الوحدات المتماثلة
الواقفة على حد معين وكما ان الجسم التعليمي لا يقع في الاعيان
الا في مادة معينة كذلك المقدار العددي لا يقع في
الاعيان الا في موضوع مشخص فانه في كونه عشرة او مائة
او الفا او غير ذلك من كونه زوجا او زوج زوج او زوج
فرد او تاما او معدودا او مضروبا او جذرا او مجذورا
او كعبا او كعب كعب وغير ذلك يحتاج الى ان يختص بكونه
في مواد مخصوصة وموجودات متحركة منقسمة متفرقة
مجتمعة فذلك الكم العددي غير طبيعة الكثرة التي تقابل
الوحدة المطلقة التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى
وتوجد في المفارقات فان المفارقات ليست ذوات
عدد كمي مؤلف من تكرار آحاد متماثلة كما هو التحقيق
عندنا فالعدد الذي هو من باب الكم شرطه الى ان حدها
ان يكون لها حد معين من الكثرة لكونها عشرة او مائة
ولاجل ذلك لا يمكن تعريف نوع من العدد بالكثرة الا
بعد آحاده الى ان يبلغ آخرها فيقال في تحديد الثلثة مثلا
انها المؤلفة من وحدة ووحدة ووحدة وكذا الحال
في عشرة والالف ان يكون اجزاء وحداته من
جنس واحد اذا عرفت ذلك فاعلم ان
الشيخ الالهي ان اراد بقوله فكونها
الموجود ذا عدد لا يكون
الى مادة من
حيث
هو
ذو عدد لا في الوهم ولا في العين ان الموجود من حيث هو ذو

المحقق بدوام كثرة واحد بينها مختص في فرد وعدد وبيت
وحدة
وحدة عنه
رتبة بدنوع آخر
من الوحدة لا يعرفه
الا الراسخون في العلم ان
اراد به انه لا يحتاج الى المادة في
كونه كثيرا ذا عدد مطلق فلما سلم لكن
يلزم منه عدم احتياجه الى المادة من حيث
انه ذو عدد كمي هو بهذا الاعتبار احتياجه الى الكم
لازم واجب فان الكم العددي عرض والعرض وجود
في نفسه عين وجوده في موضوعه فكما ان المقدار
المتصل الذي هو موضوع الهندسة لا يقع في الاعيان
الا في مادة كذلك المقدار المنفصل الذي هو موضوع
الحساب لا يوجد في الخارج الا في المادة فعلى هذا المقدار
الحساب يعني الهندسة وكلاهما مندرج تحت الرياضي
بلا فرق والتفرقة بينهما تحكم محض وزور صرف فعد العدد الكمي
الذي هو موضوع الحساب والوحدة التي تقابله من
الاقسام الاولية للموجود باطل فاسد فان الموجود بما
هو موجود لا يصلح لان يوصف بالوحدة العددية والكثرة
المقابلة لها الا بعد تخصصه واختصاصه بكونه ذا كم فان
الموجود المطلق لا يتعدد ولا يتكرر ولا يوصف بالوحدة
العددية التي لها الثانية والثالثة الا بعد ان تصير
رياضيا ذا كم ان الكم يوصف بهما اولا وبالذات وللمتكمم
ثانيا وبالعرض فكون الموجود ذا عدد محتاج الى الموضوع
والمادة من حيث هو ذو عدد في العين لا في الوهم
فاحفظ بالك في هذا المقام فانه من مزال الاقدام
محمد هادي الحسيني رحمة الله عليه

صفحة ٥ قوله وقد وقع في الحكمة النظرية تقسيم ... وهو
جعل القسم الاول قسمين ما لا يكون للمواد الجسمانية
اصلا كالاله والعقول والنفوس وما يكون لكن لا
على سبيل الافتقار والوجوب كالوحدة والكثرة و
سائر الامور العامة ويسمى العلم باحوال العلم الاول
الالهي والعلم باحوال الثاني علما كليا والفلسفة الاولى
محمد هادي الحسيني ره صفحة ٦ قوله والمحور اه المحاور
جمع محور بالكسر وهو الخط المستقيم الواصل بين
القطبين المتوهم في كل الكرة وانما
ذكر الجمع لان لكل قطبين
متقابلين في صفائح
الكرة قطبان
والخط
الواصل بينهما محور والدائرة العظيمة المتوهمة في وسط القطب

ان النفس اذا ادركت امورا والجزئيات بوسيلة الحواس
كقفة
كقفا ...
اذ الشيء لا يدرك
شيئا الا بقوة
في ذاته فاذا ادركتها النفس
صارت متذوقة بها وانها
بالفعل تحصل عندها عدد من المحسوسات
بالفعل بوسيلة ما في ذاتها من اجزائها و
اودعتها في خزانة مدركاتها جمعتها القوة اي فلما
عددا ولم يكن لها شيء الا الحفظ ثم حصلت لها قوة
الانماء والتغذية بالتصورات والتصديقات وتأملت
بالقوة المفكرة مدركاتها المستودعة واستخرجتها مرة
بعد اخرى وانتقلت من واحد الى واحد فحصلت لها
من ذلك قوة توليد المثل وجمع الاعداد فحصل من ذلك
علم العدد ومن هذا نشأ علم العدد وعقد بحركة او العدد
كيفية ما فحصل العلم بجزء جزء من النفس فان الواحد كا
انه امام الاعداد وكلها نفاعلها فهكذا النفس المنفكرة
اي الامام الذي يتصرف في مراتب العلوم الانفسية
ويتطور في اطواره بالتأملات الفكرية وهكذا اذا انظر
الان الى الابعاد المكانية وجميع اجزاء العالم ومقدار
اجرام سمواتها ومقادير كواكبها وتعين انواعها وجد
اجزاء العالم بعضها محيط وبعضها محاط به كطبقات
العناصر والافلاك وبعضها متقدم وبعضها متأخر
كالحوادث المترتبة المتسلسلة التي بعضها معدة لوجود
البعض كالوالد قبل الولد والنطفة قبل العلقة و
المفردات قبل المركبات فينبغي في الطلب والفحص و
تحصيل علم الحساب والهندسة وعلم ميزان الاشياء
وحب الكائنات وبهذا السبب يقام في النفس ميزان اعمالها
وافعالها بالقسط ليوم الحساب فاذا استيقظت من
حالة النوم البخاري والسنة النباتية والغفلة الحيوانية
وتركت الرحالة الى مقام الانساني والنشأة العقلية الاخروية
فاولى درجة تالتها من الدرجات هي درجة العدد والحساب
فالنفس في بداية امرها عرفت علم العدد والحساب
ليعلم به مراتب الملكوت الباطنية ومن مرتبة
العدد يتولد اساميها ولهذا ينبغي
الحكماء في التعاليم فالنفس
هي العادة الماسحة
فافهم ولا
تكن
من الغافلين محمد هادي الحسيني اعلى الله تعالى مقامه ورحمه

المبدع بعيد مع انه لا يحسن المقابلة بينه وبين قوله العقد الفعال كذا افاد الاستاد مولانا سعد الله ١٢ صفحة ٥ قوله والفطانة اه فصنه بحركة آه ميدهد كه استخوان جبين و پهن دو رکه

المنطق في الحكمة وجعلها من اقسام النظرية كما فعله الشيخ الرئيس كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالموجودات العينية لخرج منها العلم بتقاسيم الوجود من الامور العامة وما اجيب به عنه من ان الامور العامة هناك ليست موضوعات بل محمولات تثبت للاعيان فلا يخلو من تكلف مستغنى عنه وكذا في جعلها مشتقات دون المبادي اذ لا فرق بين الموجود بما هو موجود والوجود والممكن بما هو ممكن والامكان كما نص عليه الشيخ في الشفا وهذا الكتاب مرتب على علوم ثلثة المنطق والطبعي والالهي تقديم الاول لكونه علما آليا وتاخير الثالث لكونه علما بما وراء المحسوسات ودأب المعلم التدرج من المحسوسات الى المعقولات ومن الاسهل الاقرب الى الاصعب الابعد اقتفاء بالمعلم الاول قيل اعرض المص عن الحكمة الرياضية لابتنائها في الاكثر على الامور الموهومة كالدوائر الموهومة المبحوث عنها في الهيئة وعن اقسام الحكمة العملية باسرها لان الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها على اكمل وجه واتم تفصيل ورد ذلك بان كون الامور التي تبتني عليه مسائل علم الهيئة موهومة صرفة غير متحققة الوقوع في نفس الامر غير مسلم سيما الدوائر والخطوط والنقاط التي تتعين بالحركة كالمناطق والمحاور والاقطاب وكلام الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتبه صريح في ان هذه الامور كما توجد في الجسم بسبب القطع كذلك يوجد بالحركة ايضا وكون ادراكهما مما يتعلق بآلة الوهم وله معاونة شديدة فيها لا يوجب كونها غير متحققة في نفس الامر ولا ايضا يقتضي رفض العلم الذي يبتني عليها مع انه يشتمل على كثير من المنافع منها الاعانة على غيره من العلوم كالالهي والطبعي والخلقي على ما ذكره بطليموس في صدر كتاب المجسطي بل الغفلة عن هذا العلم الشريف الذي يطلع به الانسان على دقائق صنعة ناظم الوجود ولطائف حكمة خلاق الخير والجود نقص عظيم وآفة شديدة لطالب الحكمة والسعادة وقد تنازع قدماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي والطبعي على الآخر في الشرف والفضل ولكل قد مال الى طرف بحجج مذكورة في اسفارهم والحق ان الحكم الجزم بتفضيل احدهما على الآخر غير سديد بل كل واحد افضل من وجه اما الطبيعي فلوجوه الاول انه يبحث عن المبدأ للحركة والسكون وهو امر جوهري والرياضي يبحث عن الكم وعوارضه وهو امر عرضي والجوهر والجوهري اشرف من العرض والعرضي والثاني ان القوى الحالة في الاجسام لها التاثير والعلية والكمية ولواحقها معلولة تابعة للقوى الجسمانية والمتبوع افضل من التابع والثالث ان الطبعي في الاغلب يعطي اللم والرياضي يعطي الانّ ومعطي اللم افضل والرابع هو ما ذكر من ان الطبعي موضوعه واحوال موضوعه

امور حقيقية واقعة فى الاعيان والحساب والهندسة اكثرهما مبنى على التوهمات والامر المتحقق الذى
لوجود فى نفسه اشرف من الاوهام والخامس ان الطبعى يشتمل على علم النفس وهى ام الحكمة واصل
الفضايل والنفس هى العلامة الماسحة وهى ام الصناعة ومعرفتها اشرف المباحث بعد اثبات المبدا الاعلى
ووحدانيته والجاهل بمعرفتها لا يستحق ان يقع عليه اسم الحكمة وان اتقن ساير العلوم فالعلم المشتمل على
معرفتها افضل من غيره واما الرياضى فهو اشرف من الطبعى لوجوه احدها انه اقرب الى الامور المجردة
عن المواد بالكلية فهو واسطة الى الالهى فهو افضل ومنها ان الاحوال الوهمية والخيالية غير متناهية
الفسحة هنالك لا تقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الحواصر ومنها ان الامور الرياضية اصفى
والطف والذ واتم من الامور المكدرة الجسمانية ومنها قلة التشويش والغلط فى براهينه العددية او
الهندسية بخلاف الطبعى بل الالهى ومن اجل ذلك قيل ادراك الالهى والطبعى من جهة ما هو اشبه
احرى لا باليقين اما الاول فلكونه ما وراء مدركات الحواس بالكلية واستعلائه عن احاطتها به واما الاخر
فلتغير حال العنصر وخفاء حال المغشو بالاغشية الجسمانية على العقل لتسلط الحواس على ادراكها ولو ذهبت الى
احصاء فضايل ذلك العلم وما فيه من العجايب والغرايب لادى ذلك الى تطويل بالغ واما ما ذكره شيخ
الاشراق من انه كان فى الزمان القديم من شان الحكماء الاشتغال بالعلوم الرياضية فى اخر عمره وتدبيرهم
لذلك الهجوم الواقعة التى قيل فيها علة لتاخير النظر لى كنت مشتغلا بافضل العلوم واشرف الصناعات
وهى الفلسفة ولم اتفرغ للنظر فى الرياضيات لشدة استغراقى بهذا فهذا لا يدل على مفضولية العلوم الرياضية
عن الاعلى العلوم الالهية والدليل عليه قوله اذا اطلقت الفلسفة لا يراد بها الا معرفة المفارقات والمبادى
والابحاث المتعلقة بها ولا شك فى افضلية هذه العلوم على الرياضى وعلى ساير العلوم وكون الصبيان كانوا
ينظرون فيه فى قديم الايام لا يدل على خساسته بل هو علم عقلى شريف وللخيال فيه معاونة شديدة ولكون
الخيال فيه معاونا والمستولى على الصبيان هو الخيال والوهم فلا جرم كانوا ينظرون فيه ليتمرن اذهانهم
ويتدرب عقولهم على قبول الحق وفهم الصدق ولنقتصر وفاء لمن سبقنا على شرح ما سوى المنطق
هو القسمان الاخيران من هذا الكتاب مستعينين بفيض الحق وملهم الصواب

القسم الثانى في الطبيعيات

التى هى احد اقسام الحكمة النظرية وموضوعها الجسم الطبيعى من حيث اشتماله على
قوة التغير وعرفوه بانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم ومعنى الجوهر الذى

قوله اذ مهية الجوهر لا عنوان ولا ... ليس هو موجود وجود زائد ... حتى يكون مفتقرا في وجوده الى ... الفصل فاذا كان موجودا بنفس ذاته ... لكان مفتقرا الى الفصل في اصل ذاته ... و نفس معناه و قوام مهيته فكان فصله المقسم مقوما لمعناه و مقوما لمهيته كالا يخفى ...

قوله و ايضا لزم من انعدام شيء من افراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة اه

صيّروه جنسا ليس هو الموجود بما هو موجود مسلوبا عنه الموضوع اذ لو كان هذا المعنى جنسا لكان فصله المقسّم مقوّما الحقيقة ومقرّر المهية من حيث هي بيان ذلك انّ الفصل المقسّم محتاج اليه الجنس في تقوّمه من حيث هو هو لانه خاصة للجنس كما انّ الجنس عرض عام له بل في ان يوجد يحصل بالفعل فانه كالعلّة المفيدة لوجود الجنس لا لتقوّمه باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية التي للعقل فاذا كان مهية الجنس هو الموجود بما هو موجود مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله الّذي يحصّل وجوده يقوّم مهيته اذ مهية الوجود لا غير وايضا لزم من انعدام شيء من افراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة ولكانت افراد الجواهر كلّها واجبة الوجود تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا ولا ايضا التي الموجود بالفعل يصلح لان يكون عنوانا الحقيقة الجنسية حتى احتيج في عدم صدقه على الواجب تعالى الى تخصيص الشيء بالممكن كما في الحواشي الفخرية والّا لكان كل من علم انّ شيئا هو في نفسه جوهر علم انّه موجود ولما امكن تعقل شيء من انواع الجوهرية فانّ العلم هو المكتسب من صورة شيء مجرّدة عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما انّ صورة الاعراض اعراض بناء على انحفاظ المهيات في انحاء الوجودات ومهية الجوهر ليست في العقل بالصفة المذكورة بل هي موجودة فيه لا كجزء منه فاذن معنى الجوهر الّذي يصلح للجنسية هو ما يعبّر عنه بانه الشيء ذو المهية اذا صارت مهية موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل وفي الاعيان وليس اذا كان في العقل فقد بطل ان يكون مهية في الاعيان ليست في موضوع بل المعقول من الجوهر جوهر لانه موجود لا في موضوع بالمعنى المذكور اي مهية اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع كالمقناطيس الّذي في الكف لا يقدح عدم جذبه للحديد بالفعل في كونه جذابا للحديد اذا صادف الحديد فهي قوته جذب الحديد سواء وجد في الكف او في خارج الكف وحمل الجوهر بهذا المعنى على الانواع التي مندرجة تحته تكون لذواتها لا لعلّة كما هو شأن الذاتيات من انها لا تعلّل واما كونها موجودة بالفعل الّذي هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا في موضوع عليها فلا محالة يكون بسبب لان حقايقها امكانية لا يكون موجودة الا بسبب كيف واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من الاجناس العوالي التي هي المقولات العشرة الا بسبب لا يحمل الجنس الّذي لا يعلّل فلم باضافة معنى سلبي اليه جنسا للشيء والا لصار باضافة معنى ايجابي اليه وهو قولنا في الموضوع جنسا للاعراض بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر في مدارك الحكماء وقد علم بما ذكرنا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر

باعتبار الوجود الذهني لان الجوهر الذهني يصدق عليه انه موجود بالفعل في موضوع ويصدق عليه ان وجوده العيني لا يكون في موضوع فهو جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن ولا منافات بينهما انما المنافات بين مقولات العرض وكذا بينها وبين مقولة الجوهر في صدقهما بالذات على شيء فمفهوم العرض انما يعرض لجميع المقولات في الذهن ولتسعتها في الخارج واما ما اورد من انه على تقدير كون الصورة العقلية جوهرا وعرضا يلزم كونها جوهرا وكيفا فيندرج تحت مقولتين لعدم اقتضاء القسمة والنسبة عليها فندفع بانه ان اريد بالكيف مهية حقها ان يكون في حقيقتها بحيث لو وجدت في الاعيان كانت في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى جنس من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المحقق له جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين جنسان متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وهكذا قياس باقي المقولات وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف ولغيرها في الذهن على نحو ما مر في معنى العرض فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين هذا تقرير كلامهم على وجه يطابق مرامهم واعلم انه معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ان الكلي من الجوهر الذي في الذهن وله محل مستغن عنه هو الذهن فانه قد يزول عنه صور الجواهر ويعود اليه يكون بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع كالمقناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فانه مغالطة من باب تضييع الحيثيات والاعتبارات واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل يستحيل وجوده في الاعيان واستغناؤها عن موضوع والمقناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد بل المراد بالكلي الكلي الطبيعي اي المهية بلا شرط والمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص الوجود الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر بحسب مهيته فان مهيته مهية شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي انها معقولة عن امر من شرط وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع والتمثيل بالمقناطيس انما يكون باعتبار ان مهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا لكف الانسان ولم يجذب الحديد ووجد مقارنا لجسمية حديد فجذبه لم يلزم ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد

قال قلت

فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفا بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب مهيتها وانما ان صدق عليها الجوهر صدق اللوازم التي لا تدخل في مهية الشيء وما حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى لا نهاية فاذا لم تندرج تحت مقولة الجوهر فلا بد من اندراجها تحت شيء من بواقي المقولات التسع العرضية مع عدم صدق مفهوم العرض عليها وهذا ينافي قولهم مفهوم العرض عرض عام للمقولات التسع في الخارج قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليه مفهوم العرض اذ لا مانع من عدم وقوع حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل تحت شيء من المقولات بالذات كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفا هذا الموضوع لكل شيء على ما يؤل اليه محصل كلام المحصلين من المشائين هو الذي اذا قيس الى ذلك الشيء لا يكون متقوما اي من حيث مهيته فالهيولى بالقياس الى الصورة الجسمية الشخصية لم يكن موضوعا بل مادة لاحتياجها في تقومها الى الصورة من حيث مهيتها وتكون موضوعا بالقياس الى الجسم التعليمي وساير الاعراض القائمة بها لعدم تقومها بها مطلقا والمراد من الامكان في تعريف الجسم الامكان بحسب نفس الامر فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك وهو لا يغني عن قيد الامكان اذ ربما لا يتحقق وقتا ما وليس المراد به الفرض التقديري لئلا ينتقض طرده بالجواهر المجردة بل المراد التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات وقال الامام الرازي المراد من الامكان المعتبر في تعريف الجسم هو الامكان العام لا الاستعدادي لئلا يخرج ما يكون الابعاد حاصلة فيه على طريق الوجوب كما في الافلاك المتحركة وما يكون حاصلة لا على طريق الوجوب كالاجسام المضلعة وقال ان الكرة المتحركة تحقق فيها قطر بالفعل انتهى اقول الحق المتبع ان الجسم بما هو جسم ما لم يكن من شرطه ان يتحرك ولا يجب ان يتحقق فيه سطح او سطوح بل انما يجب فيه ذلك من حيث التناهي وحيثية التناهي ليست بعينها هي حيثية ذات الجسم وحقيقته ولا يحتاج الجسم في ان يكون جسما الى ان يكون متناهيا بل الحكم عليه بذلك بضرب من البرهان فجسمية الكرة كما صرح به الشيخ في الشفا ليست بواسطة المحور او خط اخر وكذا جسمية المكعب ليست بواسطة ابعاده السطحية والخطية لانها متاخرة عن مهية الجسم ووجوده بل الجسم في مرتبة مهيته صالح لان ينتزع منه ابعاد ثلثة مع قطع النظر عن ان يكون متحركا او ساكنا متناهيا او غير متناه فالابعاد المعتبرة في الرسم والماخوذة في الحد هي الابعاد المتقاطعة

المفروضة في ثخن الجسم لا الابعاد السطحية الاطرافية التي يكون في المكعبات وامثالها كيف ولو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطحين متلاقيين على خط واحد من سطوح المكعب لا يخرج مثلها من الجوهر لانا نقول فعلى هذا يكفي ان يؤخذ في التعريف بعد ثما فذكر الابعاد المتقاطعة على النحو المذكور اما احتراز عما ذهب اليه بعض المعتزلة من وجود السطح الجوهري واما ابقاء بتمام الحد وانتعاريات المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا النحو والثاني اولى واعترض صاحب المباحث المشرقية على تعريف الجسم بانه قابل للابعاد الثلثة بانه ينتقض بالهيولى الاولى اذ يصدق عليها انها قابل لعرض الابعاد الثلثة فيها والجواب ان المراد من القابل في هذا الحد هو القابل بالذات وقبول الهيولى للابعاد الثلثة ليس بالذات بل بواسطة حصول الجسمية فيها لا يقال الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذي به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق الفعلية والحصول فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزء من القابل فاذن القابل للابعاد الثلثة هو الابعاد الثلثة هو الهيولى بالذات غاية ما في الباب ان يكون قابليتها للابعاد يتوقف على تلبسها بالصورة لانا نقول القبول ههنا بمعنى القوة والاستعداد بل مطلق الاتصاف وهذا المعنى مما يجامع الفعلية بل الوجوب والقبول بالمعنى الاول لا يجامع الفعلية وهو من خواص الهيولى لا المعنى الثاني وتوهم الابعاد وفرضها في الجسم لا يتوقف على الهيولى بل حدوث الابعاد في الخارج يتوقف على وجودها كما ستعلم والمعتبر في تحديد الجسم هو ذلك لا هذا وبهذا التحقيق ايضا علم ان جسمية المكعب ليست بواسطة الابعاد الحاصلة فيه في الخارج واعترض ايضا بان الامكان والقابلية اوصاف لا ثبوت لها في الخارج والتعريف بالامور العدمية ان جاز فانما يجوز في الماهيات البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل والجسم ليس كذلك لو قوعه تحت جنس الجوهر فله فصل ايضا ولتركبه من الهيولى والصورة والجواب انهم كثيرا ما يعبرون في الحدود عن الفصول بلوازمها كقول المعلم الاول في حد المتصل انه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحد المشترك وفي حد الرطب انه قابل للاشكال بسهولة وكقولهم في حد الانسان الحيوان المدرك للكليات وفي حد الهيولى الجوهر المستعد فقد عبروا بهذه الامور العدمية او الاضافية عن مباديها التي هي الفصول الحقيقية فليكن القبول او الصحة او الامكان المذكور في تحديد الجسم ايضا من هذا القبيل

مبحث ابطال الجزء الذي لا يتجزى

وهو مرتب على ثلثة فنون لانحصار الجسم الطبيعي في الفلكي والعنصري فالبحث عنه اما على وجه يعم بقسميه او يختص باحدهما والاحوال العامة انسب بالتقديم لكونها مبادي للاحوال الخاصة و لانها ارفع عند العقل لعمومها وموضوعات الفن الثاني اقدم طبعا واكرم من موضوعات الفن الثالث على زعمهم وتقديم البحث عن احوال ما هو مقدم طبعا وشرفا اولى من خلافه الفن الاول يعم الاجسام الطبيعية ويقال له السماع الطبيعي وسمع الكيان لكونه اول ما يسمع به في الصنعة ويلاحظ سماعه في سائر ما ورائها وهو مشتمل على عشرة فصول **فصل** في ابطال الجزء الذي لا يتجزى الجسم اما مفرد لم يتالف من اجسام او مركب يتالف من اجسام متشابهة كالسرير او مختلفة كالحيوان والجسم المفرد قابل للانقسام اتفاقا وهو اما بالفعل او بالقوة وكل منهما اما متناه او غير متناه فهذه اربعة شقوق والى كل واحد منها ذاهب وذهب المصنف وفاقا لجمهور الحكماء الى اتصال الجسم وقبوله للانقسامات الغير المتناهية فاراد ابطال الشقوق الباقية وهو انما يتاتى بابطال وجود ما لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال الذي يقال له الجوهر الفرد كما صدر الفصل به وفي التعبير عنه بالجزء الذي لا يتجزى ايماء الى ان المقصود في هذا الفصل نفي تركب الجسم منه لا ابطاله في نفسه كما في الحواشي التجريدية ولما كانت مسئلة ابطال الجزء من مبادي مباحث الهيولى و الصورة والتلازم بينهما من العلم الاعلى التي ذكرها المص لتحقيق هوية الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي وجب ايرادها في صدر هذا الفن واما انها من اي علم يكون ففيه صعوبة ومن جعلها من اوضاعها ان الجسم جوهر ذو وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية فان بطلان الجزء في قوة قولنا الجسم انقسامات لا الى نهاية انما يلزم عليه ان موضوع المسئلة ليس كلي وان الحكم باحتمال حو الموجودات في نفس الامر ... الفرد بخلاف ذلك وان البحث عن نحو وجود الاشياء او عدمها انما يختص بالعلم الاعلى دون غيره من العلوم الجزئية لكن يرد عليه شيء آخر وهو ان الاتصال لما كان مبدا لفصل الجسم الطبيعي على ما ذهب اليه المحققون وهو يساوق قبول الانقسام لا الى نهاية وموضوع العلم وما يقوم عنه يجب ان يكون من مسلمات ذلك العلم المفروغ عنها فيرد على هذا قولنا الجسم الانقسام الغير المتناهي لا يكون من مسائل الفن الطبيعي بل انما يكون من مباحث العلم الالهي فسد كم الجزء على تقدير يحتاج ان يذكر في اوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية لاجل انها من المطالب

اللهم الا ان يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه وانفعاله وقد اورد

المص على ابطال تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى دليلين احدهما قوله لانا لو فرضنا جزءا بين جزئين فلا يخ

اما ان يكون الوسط مانعا من تلاقي الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا لكانت

الاجزاء متداخلة والتداخل وهو اتحاد الجوهرين كلا او بعضا في الوضع والاشارة محال والا لجاز

وقوع اجزاء العالم في حجم خردلة ويداخل الوسط في احد الطرفين اما بالتمام او لا بالتمام فعلى الثاني ينقسم

بما ينفذ وما لا ينفذ احدهما او كلاهما وعلى الاول يلزم ان لا يفيد التاليف حجما اصلا وايضا فلا نكون

وسط وقد فرضنا الوسط والطرف هف فثبت كونه مانعا من تلاقيهما فما به يلاقي الوسط احد الطرفين

غير ما به يلاقي الطرف الاخر فينقسم واعترض ههنا بان ما به الملاقاة هو الطرف الخارج منه فيلزم

التعدد في اطرافه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام واجيب عنه بان ما حل فيه احد الطرفين غير ما حل فيه

الطرف الاخر والا لكانت الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وهو محال بالضرورة فلا بد ان

يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما ورد هذا بوجهين الاول ان اريد ان المحلين متغايران

بالذات تغايرا في الخارج او في الوهم فذلك بط اما الاول فظ واما الثاني فيستلزم ان يكون حلول

الاطراف في محالها حلولا سريانيا كما لا يخفى وان اريد انهما متغايران ولو بالاعتبار فلا نم استلزامه

ان يعرض فيه شيء دون شيء ولم لا يجوز ان يكون الاعتبار الذي يتعدد بسببه المحل عند العقل

امرا غير مستلزم للامتداد ضرورة لينفرض فيه شيء دون شيء والثاني ان بعضه ليس اولى بان يكون

موضوعا لاحد الطرفين من كله كيف والحلول السرياني اذا لم يجز في ممتد لم يجز في جزئه لان جزءه ايضا

ممتد فلا يكون بعض من المحل مختصا بمحلية احد الطرفين وبعض اخر بمحلية الطرف الاخر واذا كان حال

الممتد كذلك مع عدم الامتياز فحال ما فرض غير ممتد بطريق اولى فالاولى في الجواب ان تغايرهما

الطرفين في الاشارة مستلزم لجواز فرض شيء دون شيء بديهة والمنع ههنا مكابرة والثاني من

الدليلين قوله لانا لو فرضنا جزءا على ملتقى الجزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط او مجموعهما او لا

او من كل واحد منهما شيئا والاول محال والا لم يكن على الملتقى فتعين احد القسمين الاخرين فيلزم

الانقسام وفي الحواشي القطبية ان الاحتمالات ههنا ترتقي الى عشرة اشار بعض الشراح الى بعضها

وترك الباقي فعليك باستنباط الجميع او المراجعة اليها ان شئت واعلم ان لاصحاب اتصال الجسم حججا

قوية على اثباته سوى ما ذكره المص الا انا نختار منها حجتين حقيقتين المؤنة حيث لا يبتني شيء منها على اثبات الدايرة والمثلث وامثالهما ولا على حركة الجزء او شيء آخر ولا باس بذكر بعض منها لتشحيذ اذهان الناظرين وتحريك الخواطر المتفكرين خصوصا ما يبتني منها على الاصول الهندسية فالاولى انا اذا فرضنا مثلثا قائم الزاوية وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بها عشرة من الاجزاء كان الوتر جذر مائتين بشكل العروس من ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيها وليس للمائتين جذر صحيح والكسر يوجب القسمة بل التحقيق ان ليس الكسر مجردا ومركبا مربع صحيح اصلا فلا يكون للعدد الاصم جذر في الواقع فيلزم على اصل الجزء ان لا يوجد المثلث القائم في الواقع برهان ذلك انه يستفاد من رابع ثانية الاصول ان مربع كل عدد يساوي مربعي قسميه وضعف ضرب احد القسمين في الآخر اذا تمهد هذا فنقول اذا فرضنا ثلثة وكسرا مثلا فمربع الثلثة عدد صحيح ومربع ذلك الكسر يكون منه البتة لان ما حصل من ضرب الكسر في الكسر كان اقل من كل منهما ثم اذا ضربت الستة في الكسر حصل كسور ستة من نوع كسر الاصل فاذا جمعنا هذه الكسور الستة مع مربع الكسر الاول امتنع ان يحصل منها عدد صحيح كما لا يخفى وعلى هذا القياس كل عدد ذي كسر والبيان في مجرد الكسر واضح فان قيل الحجة يبتني على امكان وجود المثلث القائم الزاوية ومثبتوا الجزء ينكرونه بل يقولون ان البصر يخطي في امر الدايرة والمثلث ونظايرهما من الاشكال وانما هي اشكال مضرسة بحسب الواقع كما نقل عنهم قلت هم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا المتساوي الاضلاع على ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفا من مذهبهم فنقول ذلك المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قائمي الزاويتين فلزمهم الاعتراف بالمثلث القائم الزاوية ولا يمكنهم دفعه والثانية ان مربع قطر المربع بحكم العروس ضعف مربع ضلعيه فيكون للقطر الى الضلع نسبة اذا ثنيت بالتكرير صارت ضعفا لما تبين في الاصول من ان نسبة المربع الى المربع نسبة الجذر الى الجذر مثناة بالتكرير ولما لم يكن بين الواحد والاثنين عدد لم توجد في الاعداد نسبة يكون مثناها هو الضعف فيكون نسبة قطر المربع الى ضلعه من النسب الصمية التي تختص بالمقادير دون الاعداد وهي ما يتحقق بين مقدارين لا يوجد لهما عاد مشترك اي امر يفنيهما باسقاطه عنهما مرة بعد اخرى ولا يتصور ذلك في الاعداد حيث ينتهي الى الواحد العاد للجميع فيتحقق النسبة الصمية في الاجسام دليل اتصالها والثالثة ان

او قعنا خطا مستقيما كالوتر على زاوية تمة يكون كل واحد من ضلعيها خمسة اجزاء كان الوتر جذر خمسين بحكم العروس واذا جزنا طرف الوتر من احد الجانبين جزءا واحدا فوجب ان يتحرك الطرف الاخر اقل من واحد اذ لو كان واحدا صار احد الضلعين ستة والاخرى اربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين مع كونه بالحقيقة جذر خمسين فثبت الانقسام والرابع احد ضلعي القائمة اذا كان ثلثة والاخر اثنين كان الوتر اكثر من الثلثة لشكل العروس واقل من الاربعة لشكل الحمار والخامسة ان اقليدس برهن في عاشرة اولى الاصول ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب الخط من اجزاء وتر عدد لزم انقسام الجزء الوسطاني والسادسة انه بين في ثانية كتاب اقليدس انه يمكن ان نقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركب الخط من ثلثة اجزاء وقسم على الصحة كان احد قسميه اثنين والاخر واحدا والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب ان يكون قسمه لا على الصحة قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان برهان بعض هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبتني على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدايرة لكن لا سبيل الى اثبات الدايرة على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خطا مستقيما متناهيا يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادير ولا نعني بالدايرة الا ذلك السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا يتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديها الى المحال وعلى هذا القياس اثبات الكرة انتهى قلنا نعم اثبات الدايرة والكرة وامثالها بطريق الحركة انما يبتني على اصل الاتصال كما نص عليه الشيخ الرئيس وغيره وما يعتمد عليه في العرف من لم الفرجار لا يثبت به الا الدايرة العرفية ولكن لا ينحصر طريق اثباتها في الحركة بل للفلاسفة طريقان اخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء فان الشيخ في الشفا والنجاة بعد ما اثبت الكرة اولا بطريق لمي مبناه على اثبات الطبيعة للاجسام وان مقتضاها في البسايط من الاشكال ليس الا الاستدارة لتشابهها بل الكرة

[illegible]

نقل بعضه بالملائمة بالتمام (نقد من حواشي الفخرية) صفحه ۱۴ قوله ولما لم يكن بين الواحد والاثنين

عدد اه هرگاه هيچ
از ضلعين يكجزء فرض شود
و قطر يك جزء پس نسبت شد وی باشد
و مثناه بالتكرير آن ضعف نمیشود بلكه زياده
میشود و هرگاه هر كدام از ضلعين يك جزء فرض شود
و قطر دو جزء پس نسبت بدون آنكه مثناه بالتكرير میشود
ضعف خواهد بود و هرگاه ما بين واحد و اثنين عددی میبود
اين نسبت متحقق بودی و نيست پس نيست و هرگاه مضاعفه كنی از كعبه
هر يك از ضلعين يك جزء چه ضلع را اشد اد است دون جزء هر يك از ضلعين

[illegible]

سه مثناه بالتكرير آن نسبت دی خواهد بود نه ضعفی و هرگاه قطر را چهار
جزء فرض كنيم نسبت ضلع بقطر سه ربعی خواهد بود و مثناه بالتكرير آن سه ربع
از سه ربع خواهد بود يعنی نه نسبت بشانزده و ظاهرست كه نه نسبت بشانزده
زياده از نصف است و شانزده بنه كمتر از ضعف است و هرگاه قطر را
پنج جزء فرض كنيم نسبت ضلع بقطر سه خمس خواهد بود و مثناه بالتكرير آن نسبت
به بيست و پنج است و ظاهرست كه نسبت نه به بيست و پنج كمتر از ضعف و بيست
و پنج بنه زياده از ضعف است پس نسبتی كه مثناه بالتكرير آن ضعفی باشد متحقق
نيست مگر آنكه ما بين واحد و اثنين عددی بهم رسد و لهذا پس فليس ۱۲

[illegible]

وهم برين قياس و ترجمه كتاب اقليدس ايضا صفحه ۱۴ فيتحقق النسبة
الصمية اه وهی ما يتحقق بين مقدارين ولا يكون بينهما عاد مشترك فاذا انقص الاقل
من الاكثر يبقى ما هو الاقل من الاول ثم اذا انقص لاقل الثاني من الاقل
الاول يبقى اقل من الاقل الثاني ثم اذا انقص لاقل الثالث منهم
الثاني يبقى الاقل من الثالث وهكذا الى غير النهاية
لان المقدار قابل للانقسام
الغير المتناهية متصور فيه ذلك بخلاف العدد لضرورة انتهائها الى الواحدة م ذ

منها منزلة المحور حتى يعود الى الموضع الاول فيحدث سطح مستدير في داخله نقطة هي المركز
المشترك
بين الدائرتين
يتساوى الخطوط الواقعة
منها اليه فليحدث الكرة فيمتنع
على اصل الجزء بعد تسليم الدائرة
امكان الحركة الموصوفة ۱۲ قوله وبعد
عليه اه حركة الفرجار على وجه يرسم منها دائرة
ما يعول عليها على اصل الجزء واما على اصل الاتصال فلا
شك في امكانه لكن وقوعها عن محرك عند ارادة رسم
الدائرة غير مجزوم بها لان تحرك الاصابع كيف يضطرب مدخره
من العدالة الخ جزء من خشبة الخشبي شئ غير موثوق به وكذا وجدان سطح مستو

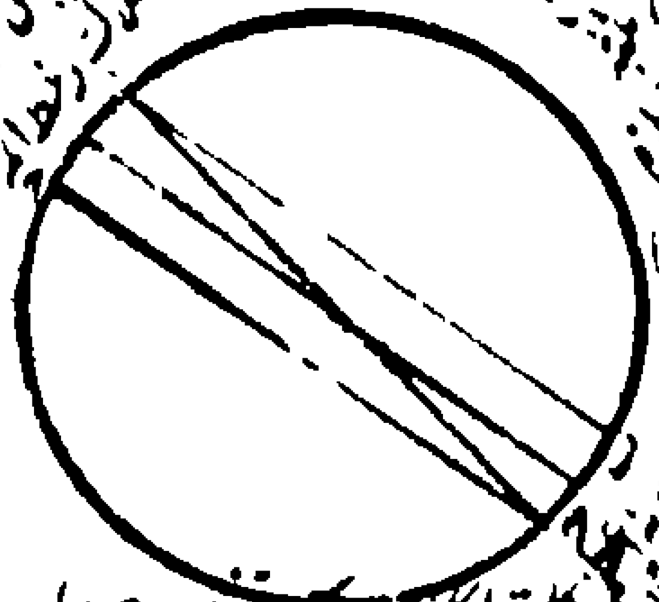
[illegible]

ازداوت ذلك دا فحش وان كانت اصغر منه فيقسم الجزء فليس المخلص الا بالتزام
وجود السعة فيما بين جزئين دون جزئين فنقول هذا مما دلة صريحة فانه ترجيح من غير
مرجح لا يقال ان وجود السعة من الفاعد الى رجل فهو المرجح لان المقصود ان كل
جزئين على نهج واحد فالحكم بوجودها فيما بين جزئين دون جزئين تحكم محض وهذا الا
علم اصغرية مقدار من مقدارات مست ونه فتدبر ولم يجد الوجه من الهندسة
مع ان زيادة القطر على الضلع منها لان الضرورية ايضا في صفحته بان القطر اكبر
وتمام ان كبره باي نهج لم من الهندسة (نظام الدين) ايضا صفحه ۱۶
قوله ثم الجزء المركب جزئين اه اقول تصويره اذا فرضنا خط مركبا من اربعة اجزاء

[illegible]

وهكذا حال الثالث مع الثالث والرابع وهكذا اذا فرضت المتحركين من
المركب من ثلثة كهذا الشكل وفي الاربعة في جانب واحد وعلى الثلثة من
الجانبين ايضا فلعل ما ذكره الشارح بطريق التمثيل فالملتقيان
كل واحد من المتحركين والملتقي فناظر وكلام الشارح به فرزوها
بحيث لا يلزم انقسام الجميع فتكلفوا في تصحيحه بان
المراد من الجميع الاكثر وغيره
ذلك
والتقصير في تعليقاتنا على هذا الشرح ۱۲ والسلام على من اتبع الهدى

[illegible]



مع تعاظم الخطين المحيطين بالزاوية موجب لزياد

الوتر على

نسبة ازدياد

الزاوية بين الخطين

المعتبرين بان نعين كلما كانا

اعظم كان الانفراج بينهما اكثر والوتر اكبر

فيزداد الوتر بزيادة الت نعين ايضا في ازدياد

الوتر ليس بمجرد ازدياد الزاوية ليوجب التناسب فافهم

محمد هادي الحسيني ره صفحه ١٨ | قوله واجيب عن الاول

بان مجرداه حاصل كلامه انا لا نسلم ان موجب الازدياد ينبغي

ان يكون نسبة الى موجب ازدياد اخر كنسبة ما يزيد عليه لا قول الى الاخر

بمعنى راس الزاوية اليه يكون عمودا عليه وليس بعد الانفراج الخط المستقيم

العمود على الاصل عمودا عليه بل مائلا فلا يختلف مادة النقض نعم لو انفرجت الزاوية

مع تعاظم الخطين المحيطين بالزاوية على نسبة ازدياده يمكن تحقق هذه النسبة

يعني الضعيفة والمضعفة وليس هذا مخالفا للشيخ كما لا يخفى لان في هذا

التقدير يلزم ان يكون وتر مثلث منصفا لوتر مثلث آخر وهو وتر الانفراج

للزاوية الحادة وهذا ما لا يثبت بطلانه بمراعي شيخ حسين ره مرشو

صفحه ١٨ | قوله ان زيد ان ازدياد

الزاوية الحادة تفصيله انا فرضنا مثلثا متساوي

ازديا والزاوية انما هو مع انتقاص تلك لانها قد كانت ثلثي القائمة لان

المثلث المتساوي الاضلاع زواياه متساوية ثلثها مقدار قائمتين اعني

ستة اثلاث قائمة فكل منها ثلثا قائمة والآن صارت نصف القائمة

لان احدى الزوايا اذا صارت قائمة فالباقيتان مقدار قائمة

اذ هما ستويان بالمساواة فكل منها نصف قائمة فاذا ازداد

احدى الزاويتين نقص نقصت الاخرى فانه يكون

النسبة محفوظة ولو قال زياده

الفائدة الكاملة على ما كانت قبل كما زياد الوتر اي صدق السابق مع

كما ترى لكان ما اختصار وجدا لم يرد ما ذكر لكن يرد على هذا انا اصطلاحات الفقه

المسلم

ان ازدياد الوتر

الحادثة على الزاوية الاولى

وعلى الزاوية الحادثة لان يوجب

ازدياد الوتر واما كون ازدياد الزاوية

بحسب ازدياد الوتر فممنوع فافهم ١٢ منهم

صفحه ١٨ | قوله واجيب عن الاول بان ازدياده

حاصل الجواب ان سند المنع لا يصلح سندا لان ازدياد الاجزاء

المقدارية علة تامة لازدياد الحجم والا لم يكن شيء الاجزاء مقدار الحد وازدياد

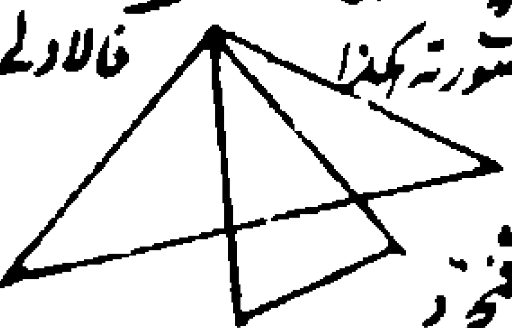
الزاوية في الانفراج ليس علة تامة لازدياد الوتر بل علة ناقصة لذلك لا يجب

صورتين احديهما ان يتحرك الاتي فان في الانفراج مع استقرار الوتر في موضع

فيح يلزم تعاظم الاتي نعين كما يشهد به تخييل الصحيح والاخرى ان ينتقل الى داخل

المثلث المفروض فحين لا تعاظم للاتي فين وصورته هكذا

ما ذكرنا سابقا فتدبر ١٢ صفحه ١٨



فالاولى

قوله واجيب عن الاول بان ازدياده اي بل

يوجب ازدياد الوتر مع نسبة ازدياده والا فيجرد

الازدياد ضروري بديهي تزايد الوتر وتزايد الزاوية متلازم وحاصل الجواب ان

ما ذكره في سند منع عمود على الآخر ثم يزيد وترها على وترى الزاوية بين الخطين

المحيطين بزاوية فيه الى العمودية اي الى حد يكون كل واحد منهما على الخطين المحيطين

بها لا ازدياد الوتر عليها في الصورة المفروضة كنصف الزاويتين وازدياد

الزاوية عليها فظهر فساد ما قال الشارح بل ذلك مع تعاظم الخطين الخ الا

ان يراد من التعاظم التقدير ويقدر لفظ ازدياد الوتر عليها بعد

قوله اعني المحيطين بها ثم يقدر لفظ على الزاويتين

بعد قوله مثل ازدياد فيجعل كل منهما بدل الكره

اعني ازدياد

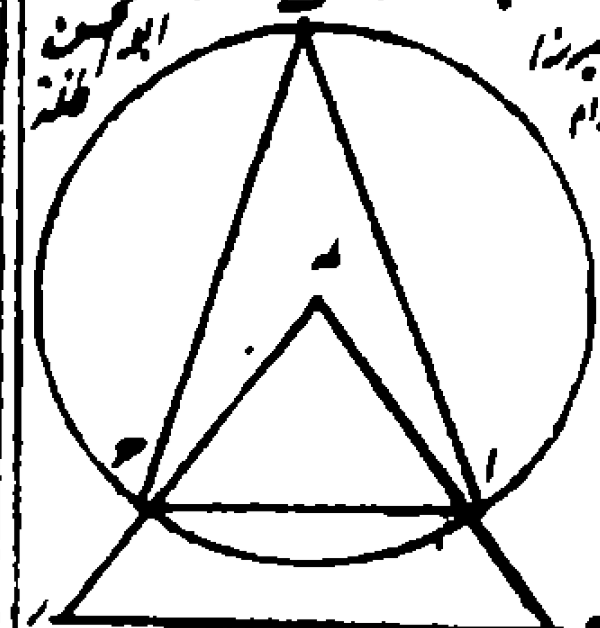
الزاوية بين الخطين المحيطين بها مثل تلك الزاويتين المزيد عليها فيصح العبارة

على الخصوص لان شان ما الازاويه له من الاشكال البيضية والمفرطحة ان يكون فيها اختلاف
امتداد عن المركز ونقد بين الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا يوجب اختلافا ثم اثبت
وجود الدايرة بسبب قطع يحدث ويتوهم في الكرة قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدايرة
فانه اذا فرض الشكل المربع مستديرا مضرسا وكان موضع منه انخفض من موضع حتى اذا طبق
طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى عليه في موضع
كان اطول ثم اذا اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان اقصر امكن ان
يتم قصره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستوي به بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء
ولئن كان لا انتصل بل تبقى فرجة فليتدبر في الفرجة هذا التدبير فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية
ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهذا على مذهبهم انتهى كلامه ولاصحاب الاتصال في ابطال راى من
ذهب الى تناهي الاجزاء براهين كثيرة من جهة تركيب المربعات حيث يلزم مساواة الاقطار للاضلاع لان
المربع المركب من خطوط اربعة ذات اجزاء كذلك يكون قطره اربعة فان تلاقت كان القطر مثل الضلع
وان وسع الجزء ساواهما وهو محال بالحمار او الاقل فانقسم ومن جهة الحركات كما احتجوا بحركة جزئين
احدهما فوق احد طرفي اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الاخر وكلاهما فوق طرفي ثلثة اجزاء
فانهما يلقيان على مقطع فانقسم الجميع ومن جهة المسامتة والمحاذاة كقولهم انه من المعلوم ان الشمس
سمتا بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا
تحركت جزء يتحرك اقل والا لكان ما سامته الشمس دايرة مساوية لمدارها على جسم صغير وتوهم
انه لو فرض سطح من اجزاء لا يتجزى لكان الوجه الذي يحاذينا ونراه غير الوجه الاخر الذي لا نراه
فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئي في حالة واحدة ولكانت الشمس اذا حاذت احدى وجهيه استنار
بها ذلك الوجه دون الوجه الاخر ومبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة على ان الجسم ان لم ينتها القسمة
فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة
ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه و
لم يعلموا ان الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات
والالوف الغير المتناهية وبينهما من التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه ليس لها حد انقسام ما لم يقسم

كان هذا الخط اطول واذا اطبق طرفه حتى انطبق على المركز وطرفه الآخر على نقطة وقعت في موضع منخفض من المحيط

واذا قسما متساويا كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الاقسام التي الحد لها اصغر والتي لا حد له
اعظم وهكذا لا الى نهاية واما ما قال بعض المحققين في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية
اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة
فلا الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه ونصف نصف نصفه وهكذا
لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية
متناقصة فمدفوع بما قيل من انه اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه
منها الى بعض متناه اخر يزيد مقدار المجموع على مقدار احدهما فهكذا اذا انضم اليه بعض بعض
مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا واما ان انصاف الذراع المتداخلة
الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف بالقوة على ان المقادير
اذا كانت متناقصة من جانب يكون متزايدة من الجانب الاخر فيكون المجموع غير متناه مع ان
تلك الاجزاء مما يبطله برهان التطبيق والتضايف وغيرهما لكونها مترتبة على ما صوره و
اضعف الدلائل على ابطال الجزء ما يبتنى على اشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية مما ينكره
المتكلمون فان وجودها في قوة اتصال الجسم كبعض الوجوه التي ذكرها المحقق الخفري في شرحه
لهذا الكتاب من فرض مثلث متساوي الساقين التي عليها اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه
وان الانفراج بين الساقين يتصاغر الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر وكالتي الحواشي
الفخرية من انه لو تركب الجسم مما لا ينقسم لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء لا يتجزى
بيان اللزوم ان نفرض ثلثة خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطاني
قطر المحدد وواحد جانبيه خط اب والاخر خط ج د فاذا وصلنا بين نقطتي ا د بخط ا د لكان
مارا بالمركز وملاقيا بالمحيط من الجانبين مع انه مار بثلثة خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء
وهو المطلوب قال السيد المحشي اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات الشفا
حيث استدل على بطلان التركيب بانه لو تركب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مثلا مساويا
لضلعه وانه محال ثم نقل منها وجها اخر على نفي الجزء والعجب ان مبحث الجزء غير مذكور في الهيات
الشفا راسا فضلا عن ذلك الدليل او غيره وما يظهر من اجمع كتب الشيخ كطبيعيات الشفا وغيرها ان

الاثر من سطحها المغامن اربعة خطوط جوهرية كل منها يتركب من اربعة اجزاء ليلزم مساواة القطر للضلع بمثل ما ذكرنا فانه على اصل اثبات الجزء وتماس الخطوط الجوهرية لا يمكن وقوع خط جوهري قطر المربع سطحي الا اذا كانت الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء عدة ولعل ان النظام من المعتزلة وافق الحكماء في قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية الا انه لا يفرق بين القوة والفعل فيأخذ تلك الانقسامات حاصلة بالفعل فيلزم عليه ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم اصلا وقد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود الجسم المؤلف من اجزاء متناهية ولو في ضمن جسم آخر اذ لا كثرة الا و الواحد فيها موجود فاذا اخذ منها آحاد متناهية امكن ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متباينة في الوضع ثم بتعميم تناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء سائر الاجسام وحجمه الى حجمها اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية كما سيجيء فلو لم يكن لاجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى الغير المتناهي وهو ممتنع واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يوجب كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤ كنسبة الآحاد الى الآحاد اذ يجوز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين الا ترى ان ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر مع ان النسبة ليست محفوظة فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية الى الزاوية القائمة بالنصفية وليست نسبة وترها الى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا توجد مثلها في الآحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب عن الاول بان مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج لا يوجب ازدياد الوتر كما لا يخفى بل ذلك مع تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها وعند هذين الامرين فازدياد الوتر يكون على النسبة المذكورة وهذا وان كان بحثا على السند لكن الغرض التنبيه على فساد ما صوره المعترض وعن الثاني بانه لما كان الجسمان عنده مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صماء فان الفرق بين الاعداد والمقادير انما هو بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير ايضا



مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية الى الواحد فلم يبق الفرق الا بكون الوحدات
فی احدیهما ذات وضع وفی الاخری غیرها ونقل ابن الزم اصحاب تناهی الاجزاء اصحاب النظام
عند مناظرة اتفقت لهم بانه یجب من کون الاجزاء غیر متناهیة فی الجسم ان لا یقطع مسافة
محدودة الا فی زمان غیر متناه لانه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء عن حيزه ودخوله في حيز
آخر وانتقال غيره الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فالتزموا
القول بالطفرة ثم الزموهم ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يستلزم ان
يكون حجمه غير متناه فالتزموا التداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزموا اصحاب تناهى الاجزاء
تجزية الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة البعيدة قطعه جزء واحدا لكون القريب ابطا
من البعيد والتزموا ان البطئ يسكن فی بعض ازمنة حركة السريع ولا يكون ذلك الا بتفكك
اجزاء الرحى عند حركتها فاستمر التشنيع بين الطائفتين بالطفرة والتفكيك ومما يلزم هؤلاء
سكون المتحرك فی لحوق السريع البطئ اذا تحركا لان السريع اذا قطع جزءا فالبطئ اما ان يقطع
جزءا او اقل او يسكن لا سبيل الى الاول والثانی والا لزم عدم اللحوق والانقسام فتعين سكون
المتحرك وقد التزموه كما التزموا تفكك الرحى فالوا وللطافة ازمنة التفكك فی الرحى والسكون
في المتحرك لا يشعر بهما الحس ولم يعلموا انه اذا كانت نسبة زمان التفكك والسكون الى زمان
اللصوق والحركة كنسبة فضل اجزاء دايرة الطوق الى دايرة القطب او كنسبة فضل مسافة
السريع على مسافة البطئ يلزم ان يكون زمان اللصوق والحركة الطف وكثيرا من زمان التفكك
والسكون بحكم الاربعة المتناسبة فينبغی ان لا يحس باللصوق والحركة ولا اقل من ان يرى
تارة كذا وتارة بخلافه ثم اعلم ان فی اصل اتصال الجسم وقبوله الانقسامات الغير المتناهية شكوكا
منها ما ذكرنا من مساواة الخردلة للجبل وكون كل منهما متناهی المقدار ومنها لزوم تفتيت وجه
الارض بحبة ولا يخفی وهنه وسخافته ومنها انه لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك
المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع المسافة ابدا و
يلزم ان يكون الزمان الذی يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه وجوابه ان المسافة
المقطوعة منقسمة بلا نهاية توهما وفرضا لا وجودا وفصلا ومثلها الزمان الذی هو مقدار

المبدء ولا في آن لم يمر بينهما زمان والا لم يكن ما فرض مبدأ مبدء وعدم التفاوت في شيء من المتحركين سرعة وبطؤا اذا اتفقنا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل ان يفرض من زمانهما في اين فيكون كل منهما مساوية لايون الاخر ومنها اشكال طفرة الزاوية وهو من اعضل التسبع في هذا المقام وهو ان الزاوية الحادثة بين الدايرة والخط المماس لها على طرف قطر من اقطارها احد من جميع الزوايا المستقيمة الخطين كما برهن عليه صاحب كتاب اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه فاذا فرضنا خطا منطبقا على ذلك الخط المماس تحرك الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركتها فاي قدر يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير او لا مثلها وهو الطفرة بعينها ويوجد ايضا ان الزاوية الحادثة بين محيط الدايرة وقطرها اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين كما في تلك المقالة ايضا فمن تحرك القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة بدون ان تصير قائمة لازدياد ما يوازيه مما انقص بين القائمة عليها ويوجد اخر الزاوية التي بين القطر والخط المماس للدايرة على طرفه قائمة وما بين القطر والمحيط اعظم الحواد المستقيمة الخطين فاذا فرضنا حركة الخط المماس الى جهة المركز مع ثبات نقطة التماس حركة ما تنتقل من التماس الى التقاطع فتصير القائمة اصغر من زاوية القطر والمحيط من غير ان تصير مساوية لها وبعكس ما قلنا اذا فرضنا رجوع ذلك الى موضع التماس مما كان والا فمن دون بلوغ تلك الزاوية الى مساواة زاوية القطر والمحيط تصير قائمة كما لا يخفى واستصعب الاذكياء حل هذا الاشكال وذكر بعضهم في التقصي عنه وجوها غير سديدة وذكر الاستاد سيد الحكماء وسند العلماء ما يشفي العليل ويروي الغليل من وجهين وجيهين تركنا احدهما لابتنائه على مقدمات كثيرة طويلة الاذيال من اراد الوقوف عليه فليطلب من بعض كتبه دام افضاله واوردنا الاخر وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه اذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتها فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفين او خارجا عنهما اذ لا يمكن ان ينطبق المستقيم على المستدير

فلا ينطبق

فلا يبطل استقامة الضلعين على ما هي تختلفهما وبالجملة يختلف عتيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين
باستقامتهما معا وكون احدهما مستقيما والاخر مستديرا الكون المستقيم والمستدير مختلفين بالمهية
النوعية وشيء من افراد احد المقدارين المختلفين بالمهية لا يقع في طريق الحركة في الاخر فالمتزايد
بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلا لا يساوي في شيء من المراتب مقدارا ما سطحيا وبالعكس وكذلك
المتزايد في السطح بالحركة لا يبلغ في شيء من حدود الحركة الى مساواة جسم ما وبالعكس فكل متزيد
من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع الافراد التي
في القدر بين المبدء والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا
يمكن ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر ولا يكون تلك الافراد في مسلك تلك الحركة
متوسطة بين المبدء والمنتهى انتهى اقول الازيدية وكذا الانقصية يقال بالاشتراك الاسمي او الحقيقة
والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين متشاركين اي مقدارين يوجد لهما عاد مشترك والنسبة بينهما
لا محالة يكون عددية بعبارة اخرى باية احدهما من الاخر بان يقال هذا المقدار من ذلك المقدار مثله او ربع
او جزء من الف جزء منه الى غير ذلك وهذه هي التي يقتضي التجانس بين المتناسبين وكون احدهما
مشتملا على الاخر مع شيء زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يعد واحد منهما اي هو من الصم
وهو لا يقتضي كون الازيد والانقص بالوجه المذكور من نوع واحد بل قد يتحقق بين مقدارين مختلفين
مهية ولهذا اعترفوا بتمييز الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط
المستقيم والخطوط المستديرة بالفصول النوعية عندهم اذا تمهد هذا فليس لقائل ان يقول اذا اتصف
كل واحدة من منفرجة الضلعين وتختلفهما بانها ازيد وانقص من الاخرى فلا بد ان يكون بحيث يمكن ان
تتصف بالمساواة معها اذ الزيادة عبارة عن كون احد الشيئين مشتملا على مثل الاخر وشيء يزيد
عليه لانا نقول قد ظهر انه يمكن ان يصير مقدار ما اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساويا له
كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة تتحرك بحركة الفرجار الى ان تبلغ نصف الدور فتصير اعظم
من القطر مع انها كانت اصغر منه بدون ان تصير في الوصول الى شيء من حدود الحركة مساوية له
فاعرفه فانه دقيق حقيق بالتحقيق واعلم ان ما ذكرنا وان كان مخالفا لما عليه المحدثون من ان بين الخط
المستقيم والخط المستدير وكذا بين الخطوط المستديرة التي ليست تحدبياتها على نسق واحد لا توجد

نسبة اصلا لا الصمية ولا العددية ولكن القدماء ومنهم ارشميدس على ان بينهما يتحقق النسبة ولكن لا مطلقا بل الصمية بوجه فتتصف بالمفاوتة مفاوتة صمية دون المساواة وسائر النسب العددية وما يقال من ان النسبة فرع الاتفاق والتجانس فيكون المراد منها العددية فقط دون الصمية

فصل في اثبات الهيولى اى جوهر ليس في نفسه واحدا بالاتصال ولا منفصلا بالانفصال يقبل الصورة الجسمية التي هو الممتد الجوهري فانه لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولوية ومسماها اى امر يقبل الانفصال والاتصال اللذين يطرءان في الحس على انواع الاجسام المحسوسة من حيث هي اجسام ويقبل الهيئات النطفية والحيوانية والطينية والرمادية وغير ذلك وذلك الامر هو المسمى بالمادة او الهيولى او الطينة على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه اذا قيل تكون الحيوان من الطين وخلق الابن من نطفة ابيه فلا يخلو اما ان يكون الطين باقيا طينا والنطفة باقية نطفة وهو حيوان او انسان حتى تكون في حالة واحدة طينا وحيوانا او نطفة وجسد انسان وهو محال واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شئ اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان او حيوان فح ما صارت النطفة انسانا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك الشئ بطل بكليته وهذا شئ اخر حصل جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية او الطينية بطل عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او هيئة حيوان والقسمان الاولان باطلان لا يعتقدهما الكافة لان كل من يزرع بذرا لينبت شئ منه او تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بانه من مائه وان عاند معاند لا يلتفت اليه ويكذب بالحدس الصائب فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف انما النزاع في ان ذلك الامر اجزاء لا تتجزى اصلا او ما في حكمها مما ينقسم في جهة او جهتين متناهية او غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون او اجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب ذيمقراطيس او نفس الجسم بما هو جسم كما هو رأي جماعة من الاقدمين او امر ابسط من الجسم كما عليه المعتبرون من المشائين فمادة الاجسام عند اصحاب المذاهب الثلاثة الاولى واحدة بالتشخص كثيرة بالانفصال والحكماء لما اقاموا الحجج على ابطال هذه الاراء اتفقوا على ان ما يقبل الانفصال والاتصال في الاجسام شئ واحد بالتشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب نفس الامر محفوظ الوجود في حالتي الاتصال والانفصال وهو

في اثبات الهيولى

الهيولى الاولى عندهم واتفقوا ايضا على ان الجسم من حيث هو جسم الذي هو جنس الانواع الطبيعية نوع
مهية مركبة من جنس هو الجوهر ومن فصل هو مفهوم قولنا ممتد في الجهات الثلث وانما الاختلاف
في ان الجسم بالمعنى المذكور هل هو بسيط في الخارج او مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه
وفصله وعلى تقدير تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين فالاول ما ذهب اليه
افلاطون الالهي على ما هو المشهور ومن سبقه وتبعهم الشيخ المقتول في حكمة الاشراق والثاني
ما اختاره في التلويحات والثالث مذهب ارسطو ومن تابعه كالشيخين ابي نصر وابي علي ويتبع
هذا الاختلاف اختلاف اخر وهو ان الجسم بما هو جسم اذا طرء عليه الانفصال اما ان لا ينعدم عن اصله
حقيقته شيء او ينعدم وعلى تقدير الانعدام اهو عرض ام جوهر فهذا تحرير محل النزاع بين الفلاسفة
واختار المصنف مذهب المشائين فقال كل جسم فهو مركب من جزئين هما جوهران يحل احدهما
في الاخر بمعنى حلول الشيء في الشيء على ما ادى اليه نظري هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لذلك الشيء وهذا اجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره وقد يفسر بالاختصاص
بين شيئين بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر ويرد عليه كون الاعراض والصور الحالة
في محل واحد بعضها حالا في بعض وينعكس ايضا بكثير من الصور طردا وعكسا وقيل حلول شيء في شيء
عبارة عن كونه ساريا فيه مختصا به بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا
واعترض عليه بانه ينتقض بحلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم
بحيث طرده بالاطراف المتداخلة واجيب عن الاول تارة بنفي وجود الاطراف وتارة بتخصيص المعرف
بالحلول السرياني وتارة بان الاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف فان الاشارة الى النقطة مثلا
اشارة الى الخط الذي هو طرفه واكتفي باتحاد الاشارة من غير حاجة الى السريان ويلزم على هذا ان يكون
المكان حالا في المتمكن اذ الاشارة الى المكان اشارة الى طرف المتمكن لاتحادهما وضعا والاشارة الى
الطرف اشارة الى ذي الطرف كما ذكر هذا اذا كان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما اذا كان البعد المجرد عن المادة فالنقض به وارد على اي تقدير اللهم
الا ان يقال المراد بكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر ان يكونا متحدين في الاشارة بحيث
لا يمكن عند العقل تباينهما فيها وبهذا يخرج الجواب عن النقض بالاطراف المتداخلة ومنهم من فسر

الحلول بالاختصاص الناعت واعترض عليه بانه ان اريد بالناعت ما يصح بسببه حمل الناعت على المنعوت به مواطاة فلا يصدق على شئ من افراده وان اريد به ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد عليه اختصاص الكوكب بفلكه وبالعكس وكذا المال بصاحبه والجسم بمكانه بل العروض بعارضه وما اجاب عنه بعض المحققين بالفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره محل تامل وقد يقال المراد بالناعت ما امكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل ولا نم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن والمتجسم من الجسم بل من التجسم وكذا في اشباه ذلك اقول على هذا يلزم ان لا يكون السواد مثلا حالا في الجسم بل الاسودية وفساده بين ثم لا خفاء في ان تصور الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة الى المنعوت بوجه ممتاز عن غيره بديهي هو كاف في المقصود وان لم يكن حقيقته معلومة بالكنه اذ لا غرض فيه يتعلق به وقد عرف الحلول بتعريفات اخر ليس شئ منها خاليا عن الخلل ودفع بعض منها بالتزام امور مخالفة لظاهر الامر والتطويل في ذلك لا يؤدي الى كثير طائل يسمى المحل الهيولى الاولى والحال الصورة الجسمية وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا لان قسمة الجسم الى الاجزاء المقدارية ثلثة انفكاكية تحدث كثرة بالفعل في الخارج لا تخرج جزئياتها فيه الى الفعل الا متناهية العدد منقسمة بالامكان لا الى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء وهي منقسمة الى الكسري والقطعي و وهمية جزئية تحدث كثرة في التوهم كذلك وعقلية كلية تستوعب جملة الاجزاء الممكنة الافتراض بلا تناه في ملاحظة العقل ملاحظة اجمالية لتسد ابسط واما القسمة التي هي بسبب عروض عرضين مختلفين سواء كانا قارين كما في البلقة او غير قارين كما في حصول مماستين او محاذاتين في جسم واحد فبعضهم الحقها بالضرب الاول منها وبعضهم بالثاني وقد يقال بالتفصيل والحق ان اختلاف العرضين ليس مبدأ للانفصال الخارجي بل يستلزم حكم العقل بتثنية المعروض لهما بحسب حال خارجية هي عروضهما له في الخارج حكما صادقا مطابقا للواقع فلا باس بعدها نحوا اخر من القسمة بهذا الاعتبار والقسمة المقدارية بانحائها انما تطرأ على الجسم بعد عروض المقدار اي الجسمية التعليمية التي بحسبها يصير الجسم ذا مساحة متناهية او غير متناهية الا ان القسمة الفكية تلحقه لاستعداد المادة وهي التي تقبلها وتجتمع معها وليس لنفس المقدار التعليمي تهيؤ لقبولها الا تهيئ واعداد لها فهي بالجملة من عوارض المادة سواء كانت ابسط من الجسم او نفسه كما اشرنا اليه سابقا من ان ما يصدق عليه

بمفهوم المادية مما لا نزاع فيه لاحد والوهمية الجزئية بالحقيقة لكونه ذا كثير اتصالية فهي من عوارض
المقدار بحسب نفس ذاته وان كانت نفس ذاته مما يحتاج الى المادة مطلقا في كونه منقسما واما القوة
العقلية فانها وان لحقت المقدار التعليمي لكن مصحح عروضها كونه ممتدا مطلق الامتداد مع قطع النظر
عن مراتب تعيناتها المقدارية فهي بالحقيقة تعرض الجوهر الجسمي لذاته والاجسام بما هي اجسام لا تنقسم
في صحة ولها الانحاء الانقسام الثلثة الا المانع خارج عن كونها جسما مطلقا كما سياتي بيانه ولفظ القبول
يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما مطلق الاتصاف بالامر سواء كان وجود الموصوف متقدما
على وجود الصفة بالزمان او لا والثاني الانفعال التجددي ويقال له القوة والاستعداد ايضا وهو
عبارة عن امكان اتصاف شيء بصفة لم تحصل له بعد مع وجود حالة يحصل لها هذا المعنى والقبول بهذا
المعنى لا يجامع الفعلية والحصول في شيء بل اذا طرئت عليه تلك الصفة بطل هذا المعنى والتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة وان عرض لهما تقابل التضايف باعتبار بخلاف المعنى الاول وما يقال
من ان القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرناه اذ ليس المراد منه ان القابل في وقت كونه
قابلا او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول بل المدعى ان ذات القابل بعد حصول المقبول
فيها يجب ان يكون محلا له والا لم يكن القابل قابلا هف وكما ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل
لكونهما متقابلين كذلك القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما ايضا متقابلين غاية
الامر ان التقابل هناك حقيقي وههنا مشهوري وللامكان الذاتي نوع مشابهة بالقوة الاستعدادية
بحسب اعتبار العقل ولهذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا فانه بمعنى سلب ضرورة فعلية الوجود
او العدم سلبا تحصيليا حين تحصل احدهما من جانب العلة بالنظر الى جوهر الذات فان العقل
اذا حلل الموجود مثلا بحسب الملاحظة الذهنية الى مهية ووجود يحكم بان الوجود ليس ثابتا للمهية
من حيث هي هي بل يثبت لها في مرتبة متاخرة عن تلك المرتبة نحوا ما من التاخر وان كانت محفوظة
بالوجود في نفس الامر كالابداعيات فانها لم يسبقها الامكان بمعنى القوة الاستعدادية التي لا
يجتمع مع وجود الشيء والامكان الذي يعرض لها ولغيرها من الفاسدات وهو سلب ضرورة
الوجود والعدم غير منفك عنها حين وجودها لكن كل واحد من مفهومي القوة والامكان اسمه
الذاتي والاستعدادي مع الفعلية التي بازائه يوجب اختلاف جهتين سواء كانتا بحسب التحليل

الذهني وبحسب الانقسام الخارجي وسياتي زيادة ايضاح ولفظ الاتصال يدل بالاشتراك على
معان بعضها صفة للشئ لا بقياسه الى غيره وبعضها صفة للشئ بقياسه الى غيره اما ما هو صفة
حقيقية فهو اثنان احدها كون الشئ في حد ذاته ومرتبته بحيث يصلح لان ينتزع منه الامتدادات
الثلثة المتقاطعة وهذا المعنى فصل للجوهر وثابت للجسم في حد نفسه اذ هو في تلك المرتبة يصلح
لحمل المتصل والممتد مع قطع النظر عن جميع العوارض فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته
لا امر يقوم به فيصير مبدأ لصدق المتصل عليه ومصداقاً له سواء كان الجسم مجرد الصورة الجسمية
او مؤلفاً منها ومن جوهر آخر على اختلاف في ذلك بين افلاطون وارسطاطاليس والدليل على ان اسم
المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية كلام الشيخ في فصل من فصول الهيات الشفاء
معقود لبيان ان المقادير اعراض بهذه العبارة واما الكميات المتصلة فهي مقادير الابعاد
واما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة لا يقال لو كان الجسم في حد
نفسه متصلاً لامكن فيه فرض شئ دون شئ لكان قابلاً للقسمة الى الاجزاء المقدارية
فيكون نوعاً من الكم لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته لانا نقول
لا نسلم ان مجرد امتداد الجسم في ذاته يساوق قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية بالذات بل انما يصح ذلك
بعد عروض المقدار له اذ ما لم يتعين امتداد ذاته لم يصح فيه فرض جزء معين دون آخر معين والجسم
في مرتبة ذاته ممتد في الانقسام دون تعين امتداده وتعين امتداده بانبساطه لان ذلك المعنى انما يحصل
له في مرتبة متأخرة عن ذاته لانه قال الشيخ في التعليقات اذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار
الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزءاً ولا كلاً ومثاله في المنفصل اذا قلنا جسمان من جملة خمسة
اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لان الجسم بما هو جسم واحد او كثير وثانيهما
كون الشئ بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرض وقوعها حد مشترك والمتصل بهذا المعنى يطلق
على فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام بغير نهاية واما الاخر فهو ايضاً معنيان احدهما كون المقدار
متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم
بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى وهذا المعنى من
عوارض الكم المنفصل مطلقاً او بجهة ما هو في مادة كاتصال الخطين الزاوية واتصال الاعضاء بعضها

بعض واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام والجملة كل مماس يكون عسر القبول للقابل المماسة

اذا تقرر ما ذكرناه من شرح الالفاظ الثلثة فنقول لما علمت ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين تقابل العدم والملكة او التضايف وكذا لا يجتمع المستعد من حيث هو مستعد مع المستعد له من حيث هو كذلك كما اشرنا اليه فاعلم ان الذات الواحدة لا يمكن كونها مبدء لهذين الامرين الا بجهتين مختلفتين واذا اعيد الكلام الى مبدء تينك الجهتين ينتهي بالاخرة الى جهتين في حقيقة الذات فيلزم تركبها من جزء به يكون بالقوة ومن جزء اخر به يكون بالفعل فمقصود الامام من ارادان يكثر ذات الجسم بما هو جسم ان يثبت له في حد ذاته حيثيتي الفعل والقبول بالمعنى الاخير ولهذا قال المص ان الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا يعني ان الجسم قبل كونه منفصلا يجب ان يكون متصلا قبلية زمانية والدليل عليه قوله والا اي وان لم يكن شيء مما يقبل الانقسام من الاجسام التي تلينا كالماء والنار قبل الانفصال متصلا حقيقيا كما انه متصل حسي لزم الجزء الذي لا يتجزي او ما في حكمه من الخط والسطح الجوهريين وستعلم من كلام المص بمثل ما مر وبيان اللزوم ان كل كثرة بالفعل يجب انتهاؤه الى الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل فاقسام الجسم القابل للانفصال التي كل واحد منها غير مشتمل على كثرة وانقسام بالفعل لو لم يكن متصلات جسمية في حدود انفسها لزم احد الامور الثلثة وهذه المتصلات لما كانت من نوع الاجسام القابلة للانفكاك التي يلينا فلم يكن مما لا يقبل الانفصال الخارجي بل يكون قابلة له فثبت ان بعض ما يقبل الانفصال الخارجي كان قبل قبوله له متصلا واحدا فبعض ما يقبل الانفصال قبولا بالمعنى الاول يقبله قبولا بالمعنى الثاني وهذا ما ادعيناه وههنا بحث وهو ان الذي ثبت بالدليل ليس الا ان الماء مثلا اما متصل واحد او مشتمل على متصل واحد لئلا يلزم تركبه من الجزء الذي لا يتجزي او مما في حكمه مما لا ينقسم الا في جهة او في جهتين قلنا ان نختار الشق الثاني ونقول انه مركب من الاجسام الصغار القابلة للانقسام في الجهات وهما وفرضا وليس شيء منها قابلا للانقسام قطعا وكسرا كما هو مذهب ذيمقراطيس من ان مبادي الاجسام اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الذهنية دون الخارجية فهي وان كانت متصلة في انفسها منفصلا كل منها عن الاخر لكنها غير قابلة لطريان شيء من الفصل والوصل عليها مع ان مدار اثبات الهيولى بهذا الوجه على

طريان شيء منهما على تلك الجسم كما مرت الاشارة اليه واجيب عنه بابطال الاجسام الذيمقراطيسية بان كلا من القسمة الوهمية او الفرضية او التي باختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث كثرة في الهوية متشابهة ومشابهة للكل في الهوية والافراد المتماثلة متشابهة في الاحكام بحسب نفس الهوية فما يصح على فرد من افراد حقيقة واحدة يصح على جميعها وان منع عنه مانع خارجي فهو غير قادح في جوازه ووقوعها نظرا الى نفس الذات من حيث هي هي فاتصاف تلك الاجسام بالانفصال يستلزم جواز اتصال اجزائها المتصلة بالانفصال لماهيتها والتحام اجزائها المتصلة يستلزم جواز اتصاف تلك الاجسام بالالتحام كالبدن وان صدها عن الفصل والوصل صاد لاحق وعاق عنهما عائق خارج فهو لا يوجب انسلاخ حقيقتها عنها فاذن اتصال كل من تلك الاجسام كاشف عن قوة قبول القسمة الخارجية وانفصال كل اثنين منها عن جواز طريان الاتصال بينهما عليهما فهذا هو تقرير البرهان المشهور على ابطال هذا المذهب ومما يجب ان يعلم ان الحجة المذكورة لا تبتني على كون تلك الاجسام متحدة الهوية كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب على ما اشار اليه حتى قيل ان الفارح جدله اذ على تقدير كون الاجسام المذكورة متخالفة الهوية ليس منشا تخالفها الانواع الا النوع هو الصورة الامتدادية لانها نوع واحد كما سيأتي بل صورة اخرى نوعية والمقصود اثبات ان الطبيعة الامتدادية بما هي هي لا تأبى الانفصال والاتصال وهو المحوج الى المادة ومع قطع النظر عن هذا النظر في جسم مفرد منها يؤدي الى المط ولا حاجة الى اخذ كونه مماثلا لجسم اخر منها فان اشتراك اجزائه المقدارية معه في الطبيعة النوعية يقتضي ان يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس فكما ان احد جزئيه متصل بالجزء الاخر ومجموعهما منفصل عن غيره فكذلك يصح انفصال الجزئين واتصالهما بغيرهما تحقيقا لمعنى اشتراك الكل وجزئيه في نوع واحد واعترض عليه بان ههنا مغالطة باشتراك اللفظ وهو ان ما يقبله الاجسام الذيمقراطيسية ليس الا انفصالا خلقيا واتصالا فطريا فالقبول ههنا بمعنى مطلق الموصوفية في بدو الامر ولا يمكن ان يقاس عليه استعداد طريان الانفصال والاتصال فان مقتضى كون كل ما صح لفرد ما من افراد الطبيعة النوعية صح لسائر الافراد بحسب نفس الامر ليس الا امكان الاتصال الفطري لها بدلا عن الانفصال والانفصال الفطري لها بدلا عن الاتصال امكانا ذاتيا في ابتداء الخلقة لا امكانا استعداديا لطريان الانفصال والاتصال

في الخارج

في الخارج ومناط قيام البرهان على اثبات الهيولى ه زادوز ذاك وتوضيحه ان مآل القسمة الانفكاكية
عند المشائين الى زوال الجوهر ممتد وحدوث جوهرين ممتدين وهذا هو المحوج الى الهيولى الاولى
كما علمت ومجرد امكان القسمة لو كانا نبا فطرنا بالابتلا ان يكون له قابل غير نفس الاتصال اى
ما هو متصل بذاته وكلك مجرد كون الشيء متصلا بنفسه من دون حدوث هذا المعنى فيه لا يقتضى
ان يكون لوجوده حامل سوى ذاته كما ان امكان العدم وكلك حصول الوجود في المجردات لا يقتضى
ان يكون لها قوابل سوى ذواتها المجردة بل المحوج الى القابل هو استعداد العدم او الوجود ولفظ
الامكان مشترك بين هذين المعنيين فان امكان شيء بمعنى الاستعداد له لا يجامع حصوله فله
قابل اخر غير ذاته بخلاف امكان شيء بالمعنى الاخر فانه لا يابى الاجتماع معه واللااجتماع اصلا
فلا يحتاج فيه الى قابل لذلك الشيء غير ذاته وقد اجاب عنه بعض الاعاظم بان قبول القسمة الوهمية
مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او
غير لازم كالصورة النوعية للفلك والصلابة والصغر في بعض الاجسام اذ لو امتنع الانفكاك
الخارجي على الجوهر الامتدادي لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ولم
يكن حينئذ فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المجردات ولا شك ان الانقسام الوهمي
من المعاني الانتزاعية خصوصا اذا كان منشأه اختلاف عرضين حالين فيه اقول هذا منقوض
بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي غير قابل للانقسام الخارجي وايضا
توهم القسمة لا يوجب تجويز وقوعها في الخارج وتجويز العقل وقوع شيء لا يساوق امكان
وقوعه فربما جوز العقل تحقق شيء في بادي النظر ثم اقيم البرهان على خلافه واذا لم يكن امر
ممتد قابلا للانفكاك بحسب الخارج لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه من قبيل توهم القسمة في
المجردات فان الذي لا امتداد له ولا وضع لا مجال للوهم ان يتوهم فيه شيئا دون شيء ويمكن
ان يقال في ابطال هذا المذهب ان كل واحد من تلك الاجسام لو كان بسيطا اى يكون له
طبيعة واحدة كان كرى الشكل كما سيجيء من ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة و
لو كان كذلك لحصلت الفرج فيما بين تلك الاجسام لان ملاقات الكرات بعضها مع بعض لو كانت
انما هي بالنقطة فيكون ذلك قولا بالخلاء وهو محال كما ستعرف وان لم يكن بسيطا بل يكون

مركبا من اجسام مختلفة الطبايع فلم يكن متصلا واحدا وهذا ولما ثبت ان الجسم المتصل قابل للانفصال
بمعنى انه يجوز ان يطرء عليه الانفصال في الخارج فيقول ويلزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام
كلها ويتبين الملازمة بقوله لان ذلك المتصل قابل للانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما
ان يكون هو المقدار اى الجسم التعليمي واختلفوا فيه فقيل انه عرض متصل يمكن فيه فرض ابعاد
ثلثة متقاطعة بالقوائم واتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون هناك متصلان بالذات
احدهما جوهر والاخر عرض متحدان في الوضع والاشارة ولا يخفى سخافته وقيل للصورة الجسمية
اتصال بالعرض يتبعه اتصال الجسم التعليمي وفيه انك قد علمت ان الجسم في مرتبة مهيته متصل
ومفصله ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة على الاطلاق وقيل هو مجموع امور ثلثة هو الطول
والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي
موجود فيه بالفعل وقيل انه في الجسم اتصال واحد منسوب الى الصورة الجسمية بالذات و
الى مقدارها بالعرض فح اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه فيلزم ان
لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجوهرية مع تعين امتدادها اى مع الحيثية
المذكورة فكان له اتصال لا باعتبار امر خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية وهذا هو
الذي اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات وكلام بهمنيار في التحصيل
وتوضيحه ما افاده بعضهم من انه ليس في الجسم الا ممتد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد
في الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداده تعينا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او
مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا واذا اعتبر من حيث هو متعين
بتعين ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسما
تعليميا مخصوصا واورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر
هو الجسمية وعرض هو تعين الامتداد وما اجاب عنه بعض المحققين وحاصله ان المفهوم المركب
من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اصلا ولكن المركب من
معنى الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض لا يلزم ان لا
يصدق عليه تعريف العرض اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية منكج

تحت تعريف العرض فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وحلها موضوعاً لاحتياجها
فى التقوم اليها لكنها انما يكون موضوعاً بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض لعدم احتياجها
الى المجموع من حيث المجموع فليس بشئ لان اصل الاشكال هو ان الجسم التعليمى لو كان مركبا من
جوهر وعرض لم يكن جوهرا ولا عرضا اذ لا يكون ح موجودا حقيقيا له وحدة حقيقية بل امرا اعتباريا
له وحدة اعتبارية فلا يكون من اقسام شئ منهما اذ الوحدة فى التقسيمات معتبرة على ما بين
فى موضعه وبما ذكره لا يندفع هذا او الصورة المستلزمة للمقدار او معنى اخر لا سبيل الى
الاول والثانى والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال فى حالة واحدة والقابل مع ما يلزم يجب
وجوده مع المقبول اذا لم يكن سلبا محضا والانفصال اما ان يكون وجوديا ان كان عبارة عن
حدوث متصلين او عدم ملكة ان كان عبارة عن زوال الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا
فتعين ان يكون القابل معنى اخر وهو المعنى من الهيولى اعلم ان لاصحاب المعلم الاول فى اثبات
الهيولى التى هى احد جزئى الجسم الجوهريين على رايهم حججا الاولى ما ذكره المص ره وتحريرها انه
لا شك ان فى الجسم جوهرا متصلا فى نفسه او مستلزما لامر متصل فى نفسه هو المقدار وعلى
كل من التقديرين لا شك ان فى الجسم شيئا يقبل الاتصال والانفصال فنقول هذان الامران
اى الذى هو متصل فى ذاته او متصل باتصال لازم والذى يقبل الاتصال والانفصال يجب ان
يكونا متغايرين بحسب الخارج اذ لو كان المتصل او المستلزم للاتصال الذى هو الجوهر الممتد بعينه
قابلا للاتصال والانفصال لزم ان يقبل الشئ نفسه او المثلين اح لازم والاخر عارض وذلك
حين طريان الاتصال او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه وذلك حين طريان الانفصال والتوالى
باسرها باطلة فكذا المقدم فالقابل للاتصال والانفصال فى الجسم شئ غير المقدار الذى هو متصل
بذاته وغير الجوهر المتصل سواء كان متصلا بذاته او بلازمه الذى هو المقدار على اختلاف القولين
بل القابل معنى اخر وهو المراد من الهيولى الاولى ونلخصها بعد ما تمهد ان الجسم من حيث هو
جسم لا يعقل الا باتصال على نمط الشكل الثانى ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال بنفسه
بقابل للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه فيكون الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم ولا كل
حقيقته فهو جزء الجسم فله جزء اخر يقبل الانفصال والاتصال وذلك الجزء لا محالة جوهر محل

للجوهر

للجوهر الممتد بذاته فهو الهيولى اما كونه جوهرا فلبقائه فى حالتى الاتصال والانفصال وتوارد الصور عليه ولو كان عرضا يلزم من بقاءه بقاء جوهر معه هو موضوعه وعلى التقديرين يلزم بقاء جوهر سواء بقى معه عرض او لم يبق وهو المط واما كونه محلا للجوهر الممتد فلان اتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية لان الصورة الجسمية تصير واسطة لاتصافه بذينك النعتين بل ان اتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية عين اتصافه بالصورة الواحدة والصور الكثيرة اذ المعنى بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية هو الصورة الواحدة والصور المتعددة لا غير كما سبقت الاشارة اليه من ان الاتصال عين حقيقة الممتد بذاته فاذا كانت الصورة الممتدة بنفسها نعتا للجوهر فالجوهر المنعوت يكون محلا لها وفى هذه الحجة ابحاث **البحث الاول** ان بناؤها على ثبوت الاتصال الذى هو بمعنى الممتد الجوهرى ونحن لا نسلم فى الجسم الا الاتصال الذى قيل انه من فصول الكم وما سواه ثم وما قيل من انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال لا تخلو عن تفرق اتصال وتوصل افتراق فالمطولة منها اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة يفترق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر مع تفرق الاتصالات وتقطع الامتدادات كيف يكون صحيحا **البحث الثانى** ان الاتصال الذى يبطله الانفصال ثم يعود مثله بعد زوال الانفصال لا شك فى عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال والاتصال عليه باق بهيئته ونوعيته لا يتغير فى جوهره ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جوهر ما هو عن شئ فهو عرض فالاتصال الذى يبطله الانفصال عرض **البحث الثالث** انكم اثبتم فى الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية والامتداد عرضيا هو المقدار التعليمى والامتداد من حيث هيئة الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع وهذه الابحاث الثلثة فى الحقيقة ترجع الى نفى الصورة الممتدة الجوهرية كما هو مذهب الشيخ الالهى فى كتاب التلويحات واجيب من قبل المشائين اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة ط نعت الاتصال وبهذا حدد بها ولو لم يكن متصلا فى مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما قال الشيخ الرئيس فى الحكمة العلائية جسم در حد ذات پيوسته است كه اگر گسسته بودى

قابل لبعاد بنفسه والحاصل ان نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم يكن متصلة في مرتبة جوهر الحقيقة بل كان اتصالها من قبل العارض كان بحسب الوجود اما من المجردات عن الجهات والابعاد واما متالفة الذات من الجواهر الفردة متناهية او غير متناهية ثم يعرضها التعلق بالاحياز والجهات ويلحقها الاتصال وقبول الانقسام لا الى نهاية في مرتبة ثانية وكلاهما محال لان قابلية للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا بالذات وما يثبت للجوهر في مرتبة ذاته فهو جوهر فيثبت الاتصال الجوهري اقول فيه نظر اما الجواب اما النظر فهو ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت امتناع تقوم الجوهر بالعرض وهو غير تام عند من جوز تركب الجسم من جوهر وعرض هو الامتداد لا امتداد وان كان حاصلا في حد حقيقة الجسم لكن لا يلزم على هذا المذهب كونه جوهرا الا بعد ان نجري الكلام في الجزء الآخر للجسم عندهم فيلزم كونه ممتدا جوهريا كما لا يخفى على المتامل الا انا نقول هذا بعينه منقوض بالهيولى التي اثبتم فانها الهيولى عندكم وان كانت متصلة باتصال يحصل لها من قبل الصورة لكنها في حد ذاتها ليست متصلة ولا منفصلة فليكن الجسم او جزئه ايضا كذلك واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا يلزم ان يكون اجزاء لا يتجزى كما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس في الحكمة الفارسية او التجرد عن الاحياز فجوابه ان عدم اتصاله في ذاته لا يستلزم انفصاله في ذاته ولا خلوه عن الاتصال والانفصال بحسب الواقع وانما يلزم ذلك لو لزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله في الواقع بل يجوز ان يكون الجسم دائما اما متصلا باتصال عارض او منفصلا بانفصال كذلك حتى لا يلزم خلوه عنهما كالهيولى فانها عندكم في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة مع عدم خلوها عن الحالين في الواقع فقد ظهر ان قابلية الابعاد وصلوحها لا يوجب ان يكون القابل متصلا في حد ذاته واما الجواب فهو ان الهيولى وان لم يكن لها الاتصال ولا الانفصال من قبل نفس ذاتها بل بواسطة غيرها وهو الصورة الجرمية الواحدة والمتعددة لكن لا يلزم شيء من المحذورات اذ ليس للهيولى مرتبة في نفس الامر متقدمة على الاتصال والانفصال مط عندهم بخلاف الجسم بالقياس الى عارضه فان له مرتبة وجود يتحقق في نفس الامر فلا يلزم خلو الهيولى عن الاتصال والانفصال والتعلق بالاحياز والجهات في نفس الامر وان لم يكن منشأ ذلك حيثية نفس ذاتها فجوهرية الاتصال وتقوم الهيولى به يوجب ان لا يكون للهيولى مرتبة في نفس الامر يكون بحسبها عارية عن الاحياز والابعاد وغير ذلك واما لو كان عرضا فالابحاث بحذافيرها لازمة مندفعة كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة

وعن الثاني بان بقاء الجسم بنوعيته في حالتي الاتصال والانفصال لا ينافي كونه متصلا جوهريا
بازاء المادة لو بقي بشخصيته في تينك الحالتين وليس كذلك واما القول بان كل ما لا يتغير بتغيره جل
ما هو فهو عرض فانما يصح لو لم يتغير بتغيره اشخاص الجوهر واذا تبدلت الاشخاص بتبدل ذلك الشيء
فلا يلزم عرضيته كما ان استمرار طبيعة نوعية وحفظها بتوارد تلك الاشخاص لا ينافي جوهرية تلك
الاشخاص وعن الثالث بانا لا نسلم ان مطلق الامتداد والاتصال مفهوم واحد وطبيعة واحدة بل
ههنا اشتراك لفظي لانه يطلق تارة على مفهوم جوهري واخرى على مفهوم عرضي **البحث الرابع**
هب ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري لكنه هو المقدار لا غير وليس في الجسم متصل سواه وهو القابل
للانفصال لا ما سميتموه مادة ولا يجدي قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان الذي يبطله الانفصال هو
الاتصال العارض لا الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الاضافي الذي لا يتصور
ان يعقل الا بين شيئين سواء كانا متعددين في الخارج ثم يحدث ويتوهم بينهما اتصال او متصور للجسم
المتصل الواحد اجزاء وهيئة فيقال انها متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم اختلاف عرضين قارين
او غير قارين فيقال ان هذا متصل بذلك الاخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي
يقابله الانفصال فلا يصلح ان يكون جزءا لامر جوهري محض وقد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي
ان يكون بين شيئين وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهري على
اصطلاحهم فلقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الثاني نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابل الانفصال
بل الانفصال يقابل الاتصال بالمعنى الاول وهما يتعاقبان عليه مع بقائه بعينه في الحالين واما يقال
ان الممتد شيء له الامتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فليس بشيء فان هذه اطلاقات عرفية
ومجوزات لفظية لا يبتني الحقائق العلمية عليها وهذا مثل بعد بعيد وخط طويل فان هذه الاطلاقات
لا توجب مادة البعدية على البعد والطول على الخط واطلاق صيغ المشتقات بهذا الوجه شايع في باب
الامور العامة كالموجود بما هو موجود فانه بمعنى الوجود فان قيل توارد المقادير المختلفة بالصغر و
الكبر على الجسم الواحد اذا تكاثف وتخلخل يوجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها قال الذي
وجود التخلخل والتكاثف من فروع وجود الهيولى واذا لم يكن المقدار غير الجسم لا يتصور زيادة
المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه وانفصالها عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير

بعينها

التقدير بعينهما زيادة اجزاء الجسم ونقصانه نقصانها فمرجع التخلخل والتكاثف حينئذ الى تخلخل الجسم بتبين اجزاء الجسم وانفصالها عنها واجتماعها لا الحقيقيين واثباتهما بالقمقمة الصياحة اذا وضعت في النار في غاية الضعف وكذلك الاستدلال بالقارورة المصوصة اذا كبت على الماء سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا الى الحكم بان الماص لم يمط من الهواء بقدر ما اخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن واما قولهم اشتراك الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم فجوابه على ما في حكمة الاشراق ان اشتراكها في الجسمية هو اشتراكها في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير والكبير واختلافها في المقادير هو اختلافها في خصوصيتي الكبر والصغر وكما ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك اذا بدل لفظ المقدار بالجسم فالتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس ماهية الشيء على ما هو رأي شيخ الالهيين والقدماء من الرواقيين فانهم يجوزون كون جوهر اقوى جوهرية من جوهر آخر كجواهر العالم الاعلى العقلي وجواهر عالمنا الادنى الجرمي وكذا يجوزون بان حيوانا يكون حواسه اكثر ونفسه على التحريك اقوى كالانسان اشد وانم في باب الحيوانية من حيوان يكون بخلاف ذلك كالبعوضة مثلا ولا يفرقون بين الشدة والضعف في الكيف والزيادة والنقصان في الكم في كونهما تفاوتا بالكمال والنقص في نفس الماهية سواء كانا في الكيف او في الكم او غير ذلك كالجوهرية والجسمية والحيوانية على ما ذكرنا ولا يبالون بعدم اطلاق دولة التفصيل الكمال في بعض الصور على عرف اهل اللسان اذ ليس من دأب الحكماء الاقتصار في تصحيح المعاني على مجاري العرف واقتناص الحقائق من الالفاظ ثم لا يخفى ان بين كلامي الشيخ الالهي في حكمة الاشراق حيث حكم ببساطة الجسم جوهرية المقدار وفي التلويحات حيث اختار انه مركب من جوهر يسماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع طبيعي من جوهر وعرض مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه اجمعوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود بل الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحيه فيهما ويتحقق ذلك بان في الشمعة حين تبدل الشكل مقدار ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد

الاشكال

الاشكال عليه ومتغير هو ذهاب للمقادير في الجواب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر و
مجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم
على مصطلح حكمة الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات والانواع المحصلة هيولى فلا مناقضة بين
حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار في الاخر فان
ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما هو من اشتراك اللفظ اقول
كلامه في بعض المواضع من المطارحات وغيره صريح في انه ينكر الاتصال والامتداد سوى ما هو
من عوارض الكم وفي التلويحات ما رأينا شيئا يدل على ان ما سماه هيولى يكون ممتدا بذاته او امتدادا
جوهريا سواء كان مقدارا او غير مقدار واما التنافي بين تركب الجسم وبساطته في الكتابين فهو بحاله
واعلم ان اتباع المشائين يفرقون بين مفهومي الممتد كما اشرنا سابقا الى ان الصورة الجرمية عندهم
وهو الممتد على الاطلاق الذي بحسبه يصح فرض الخطوط الثلثة التامة المتقاطعة في الجسم والاخر المقدار
وهو المصحح لفرض الاجزاء الموهومة المشتركة الحدود في الجسم والاول مقوم للجسم والاخر عرض فيه
والامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت فيه جسم وجسم ولا يكون بحسبه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا ولا
جزءا او كلا ولا عادا او معدودا ولا مشاركا او مباينا بخلاف الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين
وليس كذلك بل لا يكون في الجسم على رأيهم الا امتداد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو اي من دون تعين مقداري
فهو جوهر محض مقوم للجسم واذا اخذ على التعين المقداري متناهيا كان او غير متناه اي اخذ الجسم بحيث
يصح بكذا كذا مرة او لا ينتهي المسح ان توهم غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم فيصدق عليه معنى العرض
ويظهر الفرق بينهما عندهم حين تخلخل الجسم وتكاثفه لاحين توارد الاشكال على الشمعة فان هناك تبدل
نفس المقدار وههنا يتبدل عوارضه التي هي مراتب انبساطه في الطول والعرض والعمق واما الشيخ
الالهي فانه انكر الممتد بالمعنى الاول مطلقا واستدل في كتبه عليه بوجوه منها احدها انه لو تقوم الجسم
الموجود في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا لان
الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان فلا يتقوم به ما هو موجود فيها ولا جائز ان يكون جزئيا لانه
ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم امتداد جوهري وان كان في الجسم
امتداد عرضي ولخر جوهري فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف في جواب

ماهو فلا يكون بعض جزئيا انه جوهر او بعضها عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيها انه لو كان في الجسم ممتد جوهري لكان موجودا في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل اكثر مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية لذاته فيكون كما مقداريا فيكون عرضا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقداره الصورة الجرمية وهو محال وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو اذن صار ازيد فالامتداد الجوهري كم لذاته فهو عرض فالجوهر عرض وهو خلف واعترض العلامة الخفري على الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد بالكلي الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لانه لا يوجد في الخارج وان اراد به الكلي الطبيعي اي ما يصير معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي بحسب مهيته وجزئي بتشخص الجسم قوله لا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره اه قلت ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين امتداده بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا او هذا العرض ليس هو ذلك المفهوم الممتد في المهية ليلزم من عرضيته عرضيته اقول لما كان تشخص الشيء عند المحققين اما بذاته كما هو مذهب الشيخ الالهي او بنحو الوجود كما هو مذهب الفارابي او بارتباطه الى الموجود الحقيقي كما هو ذوق جماعة فالاعراض القائمة وساير الاشياء عندهم ليس لها مدخل في افادة التشخص بل انما هي لوازم وامارات للتشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج ان لا يكون مناط جزئيته الامور العارضة له الا بمعنى كونها من اللوازم والعلامات لها فاذا صار ذلك الممتد شيئا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض فهو اما عين المقدار فقد ثبت عرضيته واما غيره فيلزم ان يكون في الجسم ممتدان متعينان احدهما جوهر والاخر عرض متباينان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عند اتباع المشائين من ان التفاوت بينهما ليس الا بالتعين والابهام وايضا اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن المقدار العرضي فذلك اما مساو لهذا او ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم مع محذورات اخرى تقدره بذاته فالاولى ان يجاب عن الوجه الاول بان الامتداد اي الممتد بنفس ذاته المقوم للجرم العيني امر متعين الذات مبهم المقادير التي هي عبارة عن تعينات المقدارية فان التعين الذاتي لا ينافي الابهام المقداري وما ثبت عرضيته ليس الا المتعين المقداري وهو غير الممتد المقوم للجرم العيني المحفوظ الذات والتشخص في مراتب التقدرات والتشكلات لكن ليس ان هذا الذي ثبت عرضيته

الملحق الاول

بمتدد الذى يقوم الجسم ممتد اخر ليلزم ان يكون فى الجسم ممتدان اثنان جوهرى وعرضى بل هذا مختصر منه ومن التعين المقدارى ثم اورد معارضة على كلام الشيخ بقوله انه اختار فى التلويحات ان الجرم العينى مركب من الجوهر الذى يسميه الهيولى ومن الاتصال والامتداد العرضى فنقول الامتداد العرضى الذى اختار انه مقوم للجرم العينى اما كلى او جزئى وكلاهما باطلان على النحو الذى ذكره فى الدليل اما الاول فظاهر واما الثانى فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العينى فى الصورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذى ثبت عرضيته بالتبدل وليس فى الجرم العينى غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد عرضى باق واخر زايل فذلك محال لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان ثم اجاب به عن هذا البحث فنقله جواب عن دليله غاية ما فى الباب ان المعنى الثانى هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده اقول فرق بين تركب الشئ من مادة وصورة كالجسم عند المشائين وبين تركبه من موضوع وعرض كالجسم عند صاحب التلويحات فح لقايل ان يقول بقاء الجسم العينى المتقوم من جوهرين المقوم كل منهما بالاخر مع تبدل احدهما غير صحيح عند الوجدان بخلاف الجسم العينى المتقوم من جوهر وعرض فانه مما يجوز عند العقل بقائه العينى ببقاء احد الجزئين بعينه والجزء الاخر لا بعينه بل بورود الامثال فما ذكره ذلك المحقق لا يصلح للمعارضة لتحقق الفرق بما ذكره لا يقال ان الشيخ الالهى اعترف بوجود الامتداد الجوهرى فى حكمة الاشراق فكيف يمشى منه الاستدلال على نفيه لانا نقول ذلك معنى اخر غير الامتداد المقوم للجسم عند المشائين وقد علمت ان للممتد معنيين احدهما ما هو الصورة الجسمية عند المشائين والاخر المقدار والشيخ الالهى انكر المعنى الاول سواء كان جوهرا او عرضا وذهب الى جوهرية المعنى الثانى وكونه عين الجسم فى حكمة الاشراق والى عرضيته وكونه جزء للجسم فى التلويحات على ما حققناه وحاصل الكلام انه لما كانت الصورة الجسمية عند مثبتى الهيولى على ظنه امرا مبهما فى الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم جرم عينى بامر مبهم فى الواقع واما المقدار الجوهرى عنده فهو ليس امرا مبهما فى نفس الامر وان عرض له الاطلاق فان للعقل ان ياخذ المهيات على وجه لا يابى عن الحمل على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة اطلاق وتعين بحسب العقل فكذلك المقدار فاذا حلله العقل الى ذينك الاعتبارين يحكم بان المقدار المطلق مقوم للجسم المطلق بل يكون عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل يكون عينها كما هو رايه واما ما ثبت عرضيته

عنده

سبق هو التفرقة بين القول بالتركيب والبساطة والجوهرية والعرضية
والمقصود ههنا بيان التفرقة بين الاعتراف بوجوده ونفيه ملا نظام الدين

عنده في ذلك الكتاب فليس الا مراتب الطول والعرض والعمق وليس شيء منها مقدار الجسم بل هي

عوارض للمقدار الجرمي وعرضيتها لا يوجب عرضيته وقد علمت انه من بكر التخلخل والتكاثف

الحقيقيين فلا يتمشى الاستدلال على عرضية المقدار الجرمي بتوارد المختلفات من المقادير على

الجسم الواحد اذا تكاثف او تخلخل واما الجواب عن الوجهين الاخيرين منه على ابطال الممتد بالمعنى

المذكور ففي غاية السهولة بعد تحقيق ما ذكر في بيانه من انه لا يوصف في ذاته بكونه كلا او جزءا او زائدا

او ناقصا او غير ذلك فليكن منك على ذكر **البحث الخامس** سلمنا ان في الجسم باعتبار الامتداد

امورا ثلثة الاول جوهر غير خارج عن مهية الجسم والاخران عرضان فيه لا يدل عليه تبدل احدهما عن

الجسم بالتخلخل والتكاثف والاخر بتوارد الاشكال عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم

عنه امر جوهري فان اللازم ليس الا ان الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات

واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالوحدة الاتصالية فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة التشخصية

مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم فان الانسان الواحد او السرير الواحد مثلا له وحدة شخصية

مع تالفه عن متصلات بعضها الى بعض فاللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا ولو

يجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته التشخصية يتعدد اتصاله الذاتي فح

لاحد ان يقول الانفصال لا ينافي الاتصال مطلقا بل انما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا

بعينه صار متصلا متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين والزوال انما هو لعارض اي الوحدة او الكثرة

والجواب عنه على ما ذكره بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء عبارة عن نفس تحصله وموجوديته

سواء كان في العين او في العقل وانه مساوق للتشخص بل هو عينه على ما ذهب اليه الفارابي فتعدد

كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الاخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو

كذلك لما لم يكن الا موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل

وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد بين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسام

لا الى نهاية فاما ان يكون لبعض من اجزائه وجود وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم

المفاسد التي ترد على اصحاب لا تناهي اجزاء الجسم اذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان

وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل

الواحد

الواحد تعينها الذى لا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب نفس الامر وبدونهما نحو اما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذى لهما حال الاتصال او لا لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من ان المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال يساوق الوجود الحادث بعد الانفصال ولا الى الثانى لانه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود آخر متعدد وهو ايضاً خلاف المفروض من ان الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات لا ما به الموجودية فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى ولما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة او البعيدة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة لهما متلبسة بهما ولبست تلك المادة هى ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه سابقاً فيكون القابل له ولهما معاً جوهر آخر وهو المطلوب اقول فيه نظر فان القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحده عين توحد الشخصية او مستلزم لها وان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الوجود وتكثره وان كان حقاً عندنا ونحن نساعدكم فى ان تفرق المتصل راجع الى تحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية ببطلان الوجود الواحد وحدوث الوجودات المتعددة وعكس ذلك حين الوصل لكنا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض فى الاتصاف بهذه الاوصاف فنقول انه لا ان الموجود بوجودات متعددة او المتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة الجوهر الممتد لا يجوز ان يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعينات هو حقيقة المقدار اولاً وبالذات وبواسطة يصير الجوهر الممتد متصفاً بها ثانياً وبالعرض فان الجسم المتصل له مقدار واحد وتشخص واحد فاذا طرء عليه الانفصال انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران آخران ووجود كل واحد منهما وتشخصه غير وجود الآخر وتشخصه والممتد بمعنى القابل للابعاد مطلقاً لم يتغير وجوده ولا تشخصه بل نقول القابل للابعاد حقيقة منحصرة فى شخص واحد له مقدار واحد بحسب المساحة وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك الاعظم سواء كان فى اتصال واحد او فى اتصالات متعددة مادية او فطرية وهذا التشخص له تعين واحد ذاتى مستمر وله ايضاً تعينات اخر متبدلة تحصل له من قبل تعينات مقداره وهذا كما ان هيولى الاسطقسات عندكم شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية فى مراتب تعدد الصورة الجسمية و وحدتها عند توارد الانفصال

والمقدار من لا واحد ذاتاً فهو واحد باق مع حاله نعم اذا كانت نفس المقدار كما فى حكمة الاشراق فهو المنفصل بالذات والاتصال فلا اتجاه له ملا نظام الذهن

والاتصال فان قيل الهيولى لما كانت امرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها عند تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم قلنا كون ذات الهيولى امرا مبهما بالمعنى الذى لا يصح اجرائه فى ذات الجسم غير بين ولا مبين بعد فان معنى ابهام الذات فى الهيولى ليس كما فهمه بعض من اهل التدقيق انها فى ذاتها لا تعين لها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص وانما يتصف بشئ من تلك الاوصاف بسبب اقتران الصورة بها اذ قد سبق ان الوجود لا ينفك عن التشخص بل يستمر باستمراره ويزول بزواله فبقاء الوجود مع زوال التعين والوحدة غير معقول انما المعقول فى هيولى العناصر انها متعينة الذات مبهمة الصور فلها تعينان تعين مستمر ذاتى وتعين متبدل عرضى قلنا ان نقول فى الجوهر الممتد انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته ولها تعين ذاتى مستمر وتعين مقدارى يتبدل على طبق ما قالوه فى الهيولى واقصى ما يمكن ان يقال فى الجواب عن الشبهة المذكورة هو انه لا شبهة لاحد من العقلاء فى انه ينعدم من الجسم حين طريان الانفصال عليه امر كان موجودا فيه فى الخارج وحين وقوع الاتصال يوجد فيه امر لم يكن موجودا قبله ثم نقول ذلك الامر اما انه اتصال حقيقى او اضافى كما لا يخفى فعلى الاول يلزم المط لان المتصل الحقيقى عند المحققين خصوصا عند صاحب هذا المبحث منحصر فى الامر الجوهرى فاذا زال عن الجسم فلا بد من اشتماله على جزء اخر غير متصل بنفسه قابل للاتصال وهو الهيولى وعلى الثانى يلزم ان يكون فى الجسم اتصالات واضافات غير متناهية مجتمعة فى الواقع مترتبة بحسب قبول الجسم لانقسامات باقسام غير متناهية مترتبة كالنصف والثلث والربع وغيرها ينعدم كل من تلك الاضافات عند ورود واحد من الانقسامات ويلزم منه المفاسد الوارد على اصحاب القائلين بعدم تناهى اجزاء الجسم هذا ما تيسر لنا فى هذا الموضع من المقال عليك بالتامل الصادق والتفطن الفائق ليظهر لك جلية الحال والله ولى الجود والافضال

البحث السادس ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها وموجبا الى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شئ واحد فى احيان متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون حادثا بالانفصال او مفطورا بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثانى يلزم كون ذات واحدة شخصا واحدا تارة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل فى المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها وهى ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك فهو ينافى مقصودهم من وجود امر يكون باقيا مع

الفصل والوصل لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا فى المادة

بحسب الفطرة لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبوله للانقسامات الغير المتناهية

اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم اذا وصلت

الى ذلك الحد وليس كذلك هف والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة فى حد ذاتها وتشخصها

ولكن لا تتهيأ لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتخصص الاحياز والجهات وحصول الفصل

والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل انما تتهيأ لشئ من تلك الاوصاف بالعرض بعد تعينها

المستفاد من قبل الصورة الجسمية ولا يلزم مما ذكرنا كون الهيولى من المفارقات فى مرتبة ذاتها او

متألفة الذات من الجواهر المتفاصلة الغير المتجزية متناهية كانت او غير متناهية كما نبهناك عليه

من تقدم الصورة عليها بالذات فان ذاتها لا تأبى من الاتصاف بشئ من الاوصاف المذكورة فى نفس

الامر وان كان بواسطة الصورة فنقول للهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة

اتصالية فاذا طرء الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وهذا بخلاف الجوهر

الممتد فان وحدة الاتصال فيه هى الوحدة الشخصية او ما وقتها فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال

فمادة الجرمين الحادثين عند الانفصال واحدة فى ذاتها متعددة بتعدد الجرمين وهى محفوظة الوجود

فى جميع المراتب باقية الذات فى حالتى الاتصال والانفصال غير حادثة بحدوث شئ منهما لا يلزم التسلسل

فى المواد الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال فى ذاتها ليلزم اشتمال الجسم على الاجزاء الغير المتناهية بل الزوال

والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا يقتضى

شيئا من وحدة الجسم واثنينيته ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا ايضا تاباها فهيولى الجسمين اللذين

احدهما فى المشرق والآخر فى المغرب لها نحو وحدة ذاتية تجامع اثنينيتهما وحصولها فى الجهات المتخالفة

والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع فى تلك الاحياز والجهات

بالذات فوحدتها الشخصية لا ينافى الكثرة الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال فان وحدة الهيولى

مفهوم سلبى من لوازم نفى الكثرة بل هو عين نفى الكثرة ووحدة المتصل معنى وجودى نفى الكثرة

انما هو من لوازمه **الحجة الثانية** هى ان الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهى معنى

بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوة والشئ من حيث هو

بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى امر عدمي فهو فقد شيء ومرجع الفعلية
الى حصول حقيقة ما والشيء الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدأ لهاتين الحالتين فلا يكون الجسم
من حيث هو بالقوة اسود او متحرك هو من حيث هو بالفعل متصل بل شيئا اخر فاذن الجسم مركب مما
عنه له القوة ومما عنه له الفعل وهما الهيولى والصورة وبيانه على النظم القياسي هو ان تقول الجسم بالفعل
من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ونجعل هذه النتيجة
كبرى لقياس اخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم بالقوة فينتج لا شيء من
الجسم بهيولى وفي زيادة التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة
لا يخلو اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة فيه او ثابتة في امر يقارنه او قائمة بذاتها فلو كان
الاتصال المصحح لفرض الابعاد في الجسم هو بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يحل في الجسم فيلزم
ان يكون اذا فهمنا الاتصال فهمنا انه استعداد لامور كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال دون تعقل
هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال هو انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضا ولو
لو كان الاتصال الحامل للقوة لا يصح ان يعدم عند حصول ما تقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى
مع الانفصال ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا مع انه عرض كما ستعرف ان شاء الله
فالحامل للقوة غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل بل الذي فيه قوة الاتصال والانفصال
وغير ذلك من هيئات غير متناهية وكمالات غير محدودة هو الهيولى وهذه الحجة والحجة السابقة
متقاربتا المأخذ والاعتراض عليهما من لسان شيعة الاقدمين بوجوه الاول ان قولكم ان الجسم او
الاتصال نفسه ليس القوة على امر نعم ولكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة للجوهر الممتد وليس اذا كانت
القوة تابعة لشيء يلزم ان يكون هو هو فان قلت اذا كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان
الاتصال باقيا مع الانفصال قلت هذا عود الى الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها فان قلت اذا كانت القوة
للاتصال وهو شيء متصل بالفعل فيلزم ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلت
الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالقوة وبالفعل معا ولا يلزم منه امتناع ان يكون
شيء ما بالفعل وله قوة شيء اخر فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في شيء واحد من جهتين مختلفتين
وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات واضاعة الاعتبارات اقول في الجواب ان كل حقيقة

يكون

يكون ثابتة لشئ ما فى نفس الامر فلا بد لها من مبدء لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة وان كانت عدما ولكن لا يكون عدما بحتا بل لها حظ من الثبات فانها عدم شئ ما من شانه ان يكون وجود ذلك الشئ له او لنوعه او لجنسه ولكن لم يكن الفعل حاصلا له كما بيّن فى قاطيغورياس المنطق فلا بد له من مبدء والمبادى للاشياء الطبيعية ينحصر فى اربعة مادة وصورة وفاعل وغاية والثلثة الاخيرة انما هى مباد لفعلية تلك الاشياء فلا يمكن ان يكون شئ من العلل مبدء للقوة والفقدان الا المادة كما ظهر من تعريفات تلك العلل فانهم عرفوا الصورة بالعلة التى هى جزء من قوام الشئ يكون به هو ما هو بالفعل والمادة بالعلة التى تكون الشئ بها هو ما هو بالقوة والفاعل بالعلة التى يفيد وجودا مباينا لذاتها من حيث هو مباين والغاية بالعلة التى تفادى لاجلها وجود فاذا لم يكن حيثية القوة مستفادة الا من المادة فحيثية الفعلية لا يستفاد منها والا لكان شئ واحد مبدء لحيثيتين مختلفتين بحسب ذاته فاذا حصلت لشئ حيثيتا القوة والفعل معا فلا بد له من مبدئين هما منشأن لتينك الحيثيتين فالاتصال الحادث فى الجسم لا بد له من امر يكون الاتصال به بالقوة وهو الهيولى ومن امر يكون هو به بالفعل وهو الصورة الجسمية فالجسم مركب منهما الثانى ان هذا الدليل منقوض بالنفس الانسانية اذ هى من حيث مهيتها بالفعل وبما فى قوة تحول المعقولات فنجرى القياس الاول لهم وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون له قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب ان النفس الانسانية وان كانت مجردة ذاتا لكنها مادية فعلا وكما ان الشئ الواحد يكون جوهرا وعرضا فكذلك قد يكون مجردا وماديا باعتبارين فحيثية كون النفس بالفعل انما هى من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة انما هى من جهة افاعيلها الموقوفة على تهيئو المادة التى هى آلة لصدور تلك الافاعيل وبالجملة جهة القوة فى كل شئ ترجع الى الهيولى كما ان جميع جهات الفعلية ترجع الى القيوم تعالى جده وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية فى صدور الواقعة فى العالم عن المبدء المقدس عن قصد الشرور كما سياتى ان شاء الله العظيم **الوجه الثالث** النقض بوجود الهيولى فانها فى نفسها جوهر موجود بالفعل وهى ايضا مستعدة فيلزم تركبها من صورة بها يكون بالفعل ومن مادة بها يكون بالقوة ثم ننقل الكلام الى مادة المادة وهكذا الى لا نهاية وتلخيص ما ذكره الشيخ فى الشفاء دفعا ان الفعلية

في هيولى

في الهيولى فعلية القوة وجوهريتها لجوهرية الاستعداد وليس في الوجود جهتان لها متمايزتان باحديهما يكون بالفعل وبالاخرى بالقوة اللهم الا في اعتبار الذهن ولهذا كان نسبتها الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى الجنس والفصل منها بنسبة المركب الى المادة والصورة فاذن الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لكل حلية وصفة فهي بما هي بالفعل هي بالقوة كل شئ ولا يبعد ان يقال ان القابلية والاستعداد ليسا من الامور الجوهرية لانهما حال الشئ بالقياس الى الخارجيات اذ الاستعداد انما هو استعداد شئ لشئ اخر له في حد نفسه حقيقة وتحصل فينبغي ان يتحصل ذلك الشئ بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات في مفهوم الاسم فان الجوهر الحامل للصور ربما يسمى باعتبار القبول هيولى فيكون اضافة القبول داخلة في مفهوم هذا الاسم كما ان النفس والملك انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار مهيتهما فيكون اضافة التدبير جزء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد كيف وجزء الجوهر المحض لا يصح ان يكون عرضا الا انه ان كان عرضا لا يكون الشئ جوهرا محضا بل مجموع جوهر وعرض وايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لان الاستعداد للشئ لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم ان لا تبقى مع الصورة وكلامنا في حامل الصورة فاقول كثيرا ما يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية واضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية الذهنية مثل ما يذكرون في عنوانات فصول الاشياء الجوهرية كالناطق في فصل الانسان والحساس والمتحرك في فصل الحيوان وغرضهم ما يترتب عليه تلك الامور اي مبادي تلك الاضافات لا انفسها فعلى هذا القياس المراد من الاستعداد والقابلية في تحديد الهيولى كونها بحيث يلزمها الذاتها القوة للصور والهيئات لا نفس تلك الاضافة واما قول القائل القوة تبطل عند حصول الفعلية فلا يكون حاملا لما هو قوة له فصحيح ان اراد القوة الخاصة لحصول شئ خاص واما القوة المطلقة والاستعداد المطلق لحصول الاشياء الغير المتناهية فانما تبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء وهو ممتنع على رأيهم والا لزم تناهي مقدورات الله واما قوله جزء الجوهر لا يصح ان يكون عرضا ان اراد بمفهوم العرض ما يكون من لوازم المقولات التسع اي مفهوم الموجود في الموضوع فلا نسلم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى وان اراد به ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرا او صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فنعم ولكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى وقد ذكرنا سابقا ان فصول الجواهر

فصل الهيولى ليس هذا المفهوم بل مصداقه ٧ البسيط ٧ كما صرح به في قبيل بحر العلوم

البسيطة لا يلزم ان يكون جواهر بحسب ذاتها ولا اعراضا ومع ذلك يصدق مفهوم الجوهر عليها والحقايق الغير المتاصلة يصح عدم اندراجها في شئ من المقولات العشر هذا ما يمكن ان يقال من جانب المشائين في هذا المقام وقد بقي بعد خبايا في الزوايا ومن الله التوفيق وبه الاعتصام **الحجة الثالثة** ان الجسم ماهية مركبة من جنس وفصل جنسها مفهوم الجوهرية وفصلها هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق وكل ماهية لها حد اي جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم في الخارج فصلها ويبقى معنى جنسها كان لا محالة جنسها وفصلها بحاذيان جزئين خارجيين هما مبدءاهما اعني مادة خارجية يستفاد منها الجنس الذي هو مادة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شئ وصورة خارجية يستفاد منها الفصل الذي هو صورة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شئ لكن الجسم ماهية بالصفة المذكورة اي يمكن ان يعدم فصله مع بقاء جنسه فان الجسم المفرد اذا طرء عليه الانفصال يعدم فصله الذي مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المط اقول وهذه الحجة ايضا قريبة الماخذ من الاولين ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها كما يظهر بالتامل تركنا الكلام فيها وعليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولي الحق ولهم الصواب **الحجة الرابعة** ما اخترعه بعض المحققين من المتاخرين وسماه برهان الخاص الخاص ومحرره بعد التخليص عن الخطابيات الاقناعية والاقوال المجملة الشعرية هو ان جميع الممكنات لما وجدت عن الوجود الحقيقي والواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ومن جملة الموجودات الكثيرة هي المتبدلات ولا بد لكل معلول ان يكون على مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولايجادها له دون غيره وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والوجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة لكل واحد منهما من جهته وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير متبدلة بحسب ذاتها لها مناسبة ان توجد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها الامتداد تصير واسطة لصدور المتبدلات عنه اقول كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة في الوجود وليس كذلك بل الامر بالعكس كما صرح به حيث بين كيفية ترتيب الوجود في سلسلتي البدو والرجوع وسيجيء في مبحث التلازم بيان تقدم الصورة على الهيولى وقد نص الشيخ في الشفا

بانّ ما بالفعل مطّ سبب لخروج ما بالقوة الى الفعل واقدم منه فيكون الصورة متقدمة على الهيولى وما ذكره من عدم المناسبة بين الصورة الجرمية والعقل المفارق وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ان يكون الهيولى واسطة لصدورها فانّ صدور الجرمية عن المفارق بعد صدور النفوس والصور النوعية فيجوز ان يكون وساطتهما كافية لصدور الجرمية عنه لجواز ان يكون لهما من الحيثيات والاعتبارات ما بسببها حصلت المناسبة بينهما وبين الابعاد والاجرام فيصحّ صدورها عنهما بلا توسط شئ اخر

الحجّة الخامسة هي انّ جسمية الفلك يلزمها شكل معيّن ومقدار معيّن لعدم قبولها الكون والفساد على رايهم فنقول هذا اللزوم اما لنفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها فيها وليس كذا هف او لامر اخر فهو اذن اما حال في جرمية الفلك او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما عاد الكلام في كيفية لزومه بعينه فيتسلسل او ينتهي الى نفس الجرمية فيعود المحال المذكور من اتفاق جميع الاجرام في الشكل والمقدار وان كان مباينا فهو اما جسم اخر او قوة في جسم او مجرد ليس بجسم ولا جسماني والاول بطل لان سببية ذلك الجسم لتلك الملازمة اما الجسمية فيجب الاتفاق المذكور وقد بطل واما القوة زائدة هو الشق الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من اللوازم عاد السوال في لزومها وان كانت من المفارقات عن محلها فعند المفارقة عدمت لان وجود الناعت في نفسه هو بعينه وجوده لمحله وعدمه عن المحل هو بعينه عدمه في نفسه واذا عدمت وجب ان يزول الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال واما الشق الثالث وهو ان سبب اللزوم امر مباين مجرد بالكلية عن الاجسام والجسمانيات فنقول لما كانت نسبة القوة المجردة الى جميع الاجسام نسبة واحدة فلم يكن اقتضائها الموصوفية بعض الاجسام بالفلكية اولى من اقتضائها تلك الموصوفية في ساير الاجسام فلا بد لحصول الاولوية من مخصص مختص بالفلك لم يكن حالا فيه فيجب ان يكون الفلكية انما لحقت جرمية الفلك بسبب شئ حلت تلك الجرمية فيه وحلت الفلكية وما يلزمها فيه وذلك الشئ يقتضي الصورتين معا فلا جرم صارت مقارنة الفلكية لجرميتها مقارنة واجبة فاذن لجرمية الفلك محل هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون مخالفة لهيولى ساير الاجرام والا عادت المحالات المذكورة واذا ثبت احتياج الاجسام الفلكية الى الهيولى وجب احتياج الاجسام العنصرية اليها كما في عكس ذلك حيث يلزم احتياج العناصر اليها بحسب برهان الفصل والوصل مثلا ويطرد

فی سایرها بالبرهان الذی سیجئ فی تسباج الاجسام کلها الی الهیولی وهو المط فهذا تحریر الحجة التی ذکرها صاحب المباحث المشرقیة قال وقد اوردتها علی کثیر من الاذکیاء فما قدحوا فی شئ من مقدماتها واقول انها مقدوحة اما اولا فلتوجه مثل هذا السؤال بعینه فی بیان لزوم القطبیة والسکون لبعض مواضع الفلک ولزوم الدوریة والحرکة لبعض اخر منها ولا یمکن استناده الی الهیولی لکونها واحدة فیه فلا یوجب الاختلاف فان استند اختصاص لزوم القطبیة او وضع من الفلک والدوریة او وضع اخر الی الامور الاتیة والعنایة التی هی علمه تعالی بالنظام الاجود فلیستند لزوم الشکل والقدر للفلک ایضا الیها وبالجملة کل ما اعتذرتم ههنا نعتذر هناک واما ثانیا فلانا نختار من الشقوق التی ذکرها فیما یقتضی لزوم المقدار والشکل المعینین للفلک ان المقتضی للزوم المذکور امر حال فی جسمیة الفلک لازم لها فان اعید السؤال فی لزومه قلنا الحال اذا کان مقوما للمحل کالصور النوعیة فهو یتقدم علی محله بالذات فمنشأ لزومه لذات المحل یجوز ان یکون نفس ذات الحال نعم لو تأخر وجود الحال عن وجود محله کالعرض بالقیاس الی موضوعه وکون مختصا به لا یوجد فیما یشارکه فی ماهیته من سایر المحال فیرد السؤال فی سبب اختصاصه بمحله مع اشتراک سایر المحال له فی الماهیة ولما جاز ان یکون لعلل متخالفة بالنوع معلولات متفقة الماهیة وبالملزومات متخالفة لازم واحد فجسمیة الفلک وان اتفقت سایر الاجسام فی مفهوم الجسمیة لکن یجوز کونها لازمة لنوعیتها وان یستند الیها سایر اللوازم المختصة بالفلک بسبب تلک النوعیة المختصة بها فلا یرد شئ من المحالات المذکورة فاتقن هذا فانه ینفعک فی کثیر من المواضع واذا بلغ کلامنا الی هذا النصاب فلنرجع الی ما کنا بصدده من شرح الکتاب مستعینین بملهم الحق والصواب فنقول لما فرغ المصنف من اثبات الهیولی فی الاجسام الکائنة اراد ان یشیر الی تعمیمها للاجسام السماویة فقال واذا ثبت ان ذلک الجسم القابل للانفکاک مرکب من الهیولی والصورة وجب ان یکون الاجسام کلها مرکبة من الهیولی والصورة لان الطبیعة المقداریة ای الصورة الجسمیة واطلاق المقدار علیها شایع عندهم اما ان یکون بذاتها غنیة عن المحل مط او لم یکن والاول محال والا لاستحال حلولها فی المحل لان الحلول یستلزم الافتقار الی المحل فاذا لم یکن مفتقرا لم یکن حالا فی محل ولیس کذلک هف فتعین افتقارها الیه قد یتوهم ورود النقض علی الدلیل بجریانه فی المحل الواحد لیلزم اجتماع المتماثلات فی محل واحد وکون صورة واحدة حالة فی جمیع المحال وکون هیولی واحدة محلا لجمیع الصور وکون کل

جسم مركبا من جميع الصور وجميع الهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو فاسد لانا نختار حين الترديد بان الطبيعة المطلقة مفتقرة في ذاتها الى المحل المطلق ولا يفتقر في ذاتها الى المحل المخصوص بل المفتقر اليه هو الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار الخاص للطبيعة المطلقة لاجل الخصوصية العارضة لها لا من حيث هي طبيعة مطلقة والحاصل ان استغناء الطبيعة المطلقة لذاتها عن المحل المخصوص لا ينافي افتقارها الى المحل المطلق ولا ينافي ايضا افتقارها الى المحل المخصوص بسبب عروض خصوصيتها ولا يجري مثل ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس الى المحل مط بان يكون غير مفتقرة في ذاتها اليه اصلا ثم يعرض لها الافتقار بسبب عروض خصوصيتها وذلك لانا نقول الطبيعة الجسمية اذا جرد النظر اليها من حيث هي هي فان لم يكن محتاجة الى المحل استحال حلولها فيه مط لان الحلول لا يتصور بدون الافتقار الذاتي وان كانت محتاجة اليه لزم حلولها في جميع الاجسام وعلى هذا فالقول بان الافتقار يمكن ان يكون ناشيا من الامور الخارجية وان الطبيعة من حيث هي لا تقتضي لذاتها شيئا من الغناء والحاجة مدفوع لا لما قيل من انه اذا جوز كون الاحتياج مستندا الى الامور الخارجة فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة لم يمكن الحكم بثبوت الاحتياج ولا بعدمه فيلزم ارتفاع النقيضين فان محالية ارتفاع النقيضين بحسب بعض ملاحظات العقل وان كانت تلك الملاحظة من انحاء وجود الشيء في نفس الامر لا يتعقل العقل منطوق فيه كما هو مذكور في موضعه بل لما نقول من انه لو لم يكن الصورة الجسمية لذاتها او لامر لازم لذاتها محتاجة الى المادة بل يكون احتياجها في بعض الافراد مستندة الى علة خارجة عنها وعن علة ذاتها من حيث هي هي لكان يصح لصورة واحدة مقارنة الموضوع ومفارقته فان الصورة المفتقرة الى المحل لعلة خارجة عنه اذا لوحظت من حيث هي هي وقطع النظر عن علة افتقارها بالمحل يجوز عند العقل افتراقها عنه وذلك بطلانه ضرورة ان الوجود الناعتي لا ينفك عن الافتقار الى المحل بديهة وايضا لو انفكت تقدرت وتشكلت فانفعلت فاحتاجت الى المادة ولما كانت الجسمية المطلقة ماهية نوعية لا تختلف افرادها بالفصول الذاتية بل باللواحق الخارجية وقد تحقق ان اللواحق الخارجية لا تغني الجسمية في وجودها عن المادة ولا تحوجها فيه اليها اذ الحاجة والغنى الوجوديان انما يثبتان للشيء بالقياس الى المحل لاجل ذاته لا لاجل غيره فاذا ثبت افتقار الجسمية الى المادة من حيث هي جسمية فلا تاثير للخارجيات في غنائها عن المادة فكل جسم مركب من الهيولى والصورة واما ان الجسمية طبيعة واحدة لا تختلف افرادها الا بالخارجيات فبناء على ما هو مذكور في كتب الشيخ

وغيره ان جسما اذا خالف جسما آخر في ان أحدهما حار والآخر بارد وفي ان احدهما انسان والآخر خشب فليس الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين المقدارين في ان أحدهما خط والآخر سطح فان المقدار لا وجود له ولا قوام له الا بان يكون خطا او سطحا وليس اقتران صورة الانسان او صورة الخشب بالجسم كاقتران فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة ايضا وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد بها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده وهو مقدار فقط بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتية له لا يصير بحصولها سوى المقدار المطلق فيجوز ان يكون مقدار يخالف مقدارا في امر له بالذات بخلاف صورة الجسم فانها طبيعة متحصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية اخرى بفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية انما يلحقها على انه شيء خارج عن طبيعتها فهي اذن طبيعة واحدة نوعية اقول حاصل كلامهم هو انا اذا نظرنا الى افراد الصورة الجسمية وتعقلناها بهيئتها وجدناها مشتركة في امر محصل هو مفهوم قولنا الجوهر القابل للابعاد على الوجه المذكور ولا امتياز بينها بحسب هذا المعنى المحصل الذاتي حتى اذا جردناها عن اللواحق والعوارض لم يبق الا تلك الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية فعلمنا انها حقيقة نوعية مشتركة بين افرادها اذ لو لم يكن كذلك لكان حقائق افرادها بعد التجريد عن الزوائد المخصصة غير الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية اما مباينا لها او مشتملا عليها وعلى جزء آخر وليس كذلك هف ومن اقتصر في المباحث العلمية على مجرد ايراد الموء وبداء الاحتمالات الركيكة لا ينفعه هذه المقدمات بل يرجع ويقول ان مهية الجسم غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها واتحاد اللوازم لا يوجب اتحاد الملزوم فلا يثبت به نوعية الملزوم فيحتمل ان يكون الجسمية جنسا للاجسام او عرضا عاما لها فيجوز اختلاف افرادها في وجود الجوهر القابل وعدمه فالاولى في جوابه ان يقال ان الاحتياج الى القابل انما تقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما لا نعلمه لان وحدة هذه الحيثية توجب وحدة الاجسام من هذه الحيثية كما لا يخفى والنقض بالوجود بانها طبيعة واحدة مع انها تقتضي التجرد عن المهية في الواجب والعروض لها في الممكن مندفع بان الوجود لكونه مشككا ليس طبيعة نوعية او جنسية والكلام فيهما واعلم ان الشيخ الرئيس اورد في الاشارات اسيرها على هذا المطلب اعني اثبات الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة

الامتداد

الامتداد مقارن له سواء كان لازما كما للفلك او زائلا كما في غيره بعد اثباتها في الاجسام القابلة لها احدهما ماذكره المصنف والثاني ما يبتنى على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذي ذكرنا سابقا في ابطال الاجزاء الذيمقراطيسية باحداث الاثنينية او لا في كل جسم تزيد اثبات القابل له ولو كان بحسب الوهم ثم باجراء حكم الاثنين المنفصلين على الاثنين المتصلين وبالعكس من الانفكاك الرافع للاتحاد والاتصال الرافع للاثنينية لاجل التوافق في طبيعة الامتداد المشترك بينهما فيلزم من ذلك اثبات الهيولى لان جواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفي في الاحتياج الى الجوهر القابل وان عاق عن ذلك عائق مانع خارج عن تلك الطبيعة لازم او زائل بعد ذلك ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه قوله مراده على ظني ان الجوهر الممتد لو لزمه ما يمنعه عن الانفصال والانفكاك بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه في الوجود بل نوعه ينحصر في شخصه اذ لو تعدد شخصا لكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق مع وجود المانع هف ولما كان الجوهر الامتدادي متعدد الاشخاص بالبداهة فعلم ان المانع من قبول الفصل والوصل ليس لازما له من حيث طبيعته وان كان لازما لبعض افراده كالفلك واذا كان المانع مفارقا بالقياس الى الطبيعة وان كان لازما بالقياس الى فرد معين فكل فرد من افراده لا يابى عن قبول الانفصال والاتصال من حيث حقيقته وماهيته وذلك هو الموجب لوجود القابل فثبت عموم الاحتياج الى الهيولى في الاجسام وهو المراد اقول طباع الافلاك اي صورها النوعية لما كانت مانعة عن قبول الانفصال والانفكاك في مقابلة الاستلزامه الحركة التي ليست مبدأ مثلها موجودا في الفلك فلا جرم كل نوع من الفلك ينحصر في شخص واحد على ما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان لو كانا من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما قد حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما وصح بين الجزئين الموهومين ما قد حصل من الانفكاك بين ذينك الفلكين والكوكبين يكونان في قوتهما قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لهما هف ولهذا حكموا بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث جسميتها ولكن يرد عليهم النقض بوضع من الفلك غير الكوكب والتدوير مما بين الجزئين متباينهما فيمكن على غير الجزئين اللذين على جنبتي الكوكب من التباين ما صح عليهما ويصح عليهما ما صح على غيرهما فيلزم جواز الانفكاك الخارجي على الفلك من حيث هو فلك فان اعتذروا باصل الفطرة تعارض بمثله في تشخص نوع واحد من

من الامتداد وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام **فصل** في ان الصورة الجسمية لا تجرد عن
الهيولى لا يخفى عليك ان المقصد في الفصل السابق لا يكون الا اثبات الهيولى واما المقصد في هذا الفصل
فهو لزومها للصورة فيكون المسئلة ثمة قولنا الهيولى ثابتة كما يدل عليه العنوان او قولنا كل جسم مركب
من الهيولى والصورة وههنا قولنا الهيولى غير منفكة عن الصورة فاين هذا من ذلك فالقول باتحاد
المقصدين كما وقع لصاحب المحاكمات وغيره غير مرضي نعم غاية ما يتوهم هو ان كون الصورة لذاتها محتاجة
الى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا ينبغي ان يجعل ذلك مقصدا مستقلا بل
يحال بيانه الى ما سبق ذكره ويمكن الاعتذار عنه بان الغرض اثباته بدليل آخر غير ما ذكر لتضمنه فائدة
جليلة هي مسئلة تناهي الابعاد ويستفاد ايضا منه ان التناهي والتشكل واما انهما عارضان للجسم
بسبب اشتماله على المادة لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهيولى فاما ان يكون متناهية او غير
متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام بل الابعاد كلها متناهية والا لامكن ان نخرج من مبدء واحد
امتدادان على نسق واحد كساقي مثلث وكلما كانا اعظم كان البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير
النهاية لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين هف اعلم انه لما تكلم المصنف في اثبات
الهيولى وبين تركب الاجسام من المادة والصورة اراد ان يبين تحقق التلازم بينهما بان كل واحد منهما
لا ينفك عن الاخرى لذاتها وكان البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا
على اثبات تناهي الابعاد فلا جرم احتاج الى اقامة البرهان عليه فادرج هذه المسئلة التي هي من مقاصد
العلم الطبيعي الباحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة اشتماله على المادة بين اثبات الهيولى و
كيفية التلازم اللذين هما من الفن الاعلى لاجل ما ذكرناه واعلم ان هذا البرهان منقول من قدماء الحكماء
ملقب بالبرهان السلمي وهو غير البرهان الترسي المبني على ستة مثلثات متساوية الاضلاع والزوايا كل
زاوية منها ثلثا قائمة المحوج ايضا الى مقدمات طويلة هندسية تقريره بان نقول لو كان امتداد الصورة
الجوهرية غير متناه لامكن ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وصحة نقيض التالي يستلزم بطلان المقدم
وجه اللزوم انه لو صح البعد الغير المتناهي لامكن وجود ساقي مثلث خارجا من مبدء ذاهبين الى غير النهاية و
معلوم ان الساقين كلما كانا اعظم كان الانفراج اكثر فيزداد امكان الانفراج بزيادة الساقين ومعلوم ان الساقين
اذا كانا غير متناهيين ذاهبين على نسق الانفراج كان البعد بين الساقين غير متناه فينحصر الغير المتناهي

من البعد بين ما صرين به السافان هذا خ واعترض عليه الشيخ في الشفا بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين الخطين وان كان تزايد الخطين في البعد بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون التزايد في البعد الى غير النهاية وجود بعد زائد غير متناه بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بالمتناهي لا يكون الا متناهيا كمراتب الاعداد متزايدة لا الى نهاية مع ان كل مرتبة منها في النظام الغير المتناهي متناه لا يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم قرر البرهان المذكور بفرض خطين متقابلين على الخطين الذاهبين الى غير النهاية وخط واصل بينهما يكون وتر الزاوية التقاطع مسمى بالبعد الاصل وخطوط اخر عرضية غير متناهية زائدة على الاصل متزايدة على نهج واحد ليحصل زيادات غير متناهية على ذلك البعد موجودة بغير نهاية بكون تلك الزيادات متساوية ليلزم وجود بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية على البعد الاصل الاول لكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه والبعد المشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية زائد على البعد الاول بما لا نهاية فيكون غير متناه فيلزم الخلف واورد عليه صاحب المحاكمات بمثل ما اورده على التقرير السابق بمنع وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل مرتبة من مراتب الزيادات لا يزيد على مرتبة تحتها الا بزيادة واحدة و ايضا كون الزيادات متساوية او متناقصة لا يتفاوت في بيان المقصود اذ لو حصل بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات فاجاب عن الايراد بان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد اذا كانت كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات كل للنظير او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد كما حيث فرض الزيادات متساوية فاذا كان عدد مجموع الزيادات المتساوية على البعد الاول غير متناه فيلزم وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بحكم الاربعة المتناسبة والنسبة انما يكون محفوظة اذا فرض الزيادات متساوية واما اذا كانت متناقصة فلا لعدم انحفاظ النسبة فلم يلزم الخلف ولا يتوجه عليه ما اوردوا على برهان التناسب المشهور لابطال مذهب النظام من منع كون نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات اذ الاول من النسب المقدارية التي يمكن ان يكون صماء والثاني من النسب العددية التي لا يمكن ذلك فيها لانه حيث فرض الزيادات متساوية ولكل زيادة مقدار فزيادة الزيادات يزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الزيادات فنسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة العدد الى العدد ولا يكون صماء هذا ما قيل في تتميم

كلام المحاقول — وقد بقى بعد فى كلامه نظر وهو ان قياس الكل المجموعى على الكل الافرادى غير صحيح فلا يلزم من كون نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد اخر كنسبة عدد الزيادات الموجودة فيه الى عدد الزيادات الموجودة فى ذلك الاخر تحقق بعد يكون نسبة زيادته الى زيادة بعد اخر كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهية الى عدد زيادات متناهية ليلزم الخلف المذكور اذ يجوز ان لا يكون بازاء مجموع اعداد الزيادات بعد وان كان بازاء كل عدد زيادة بعد فان قيل لم يعلل كون مجموع اعداد الزيادات فى بعد بكون كل عدد زيادة فى بعد حتى يرد المنع بل علل كونه فى بعد بكون كل عدد زيادة فى بعد يكون نسبة ذلك البعد الى البعد الاخر كنسبة ذلك العدد الى عدد زيادة وجدت فيه ومجموع عدد الزيادات الغير المتناهية ايضا يصدق عليه انه عدد زيادة فوجب ان يكون فى بعد يكون نسبته الى بعد متناه كنسبة العدد الغير المتناهى الى العدد المتناهى قلنا ان اراد يكون كل عدد زيادة فى بعد العدد المتناهى نعم ان كل عدد زيادة متناه فهو فى بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه ان يكون العدد الغير المتناهى من الزيادة فى بعد وان اراد مطلق عدد زيادة سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نسلم ان كل عدد زيادة فى بعد وكيف يسلم الكلية من منع التخصيص ولو ثبت هذه المقدمة لكفت فى اثبات هذا المط وقد بقى الاولى ان يقرر البرهان المذكور بان يفرض ولا ساقا مثلث ذهبا الى لا نهاية ويفرض فى الانفراج بينهما ابعاد غير متناهية فوق البعد الاصل زائدة عليه متزايدة فيكون هناك زيادات على البعد الاصل غير متناهية متساوية او ابعاد غير متناهية متفاضلة بقدر واحد فان كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع فى بعد ما من تلك الابعاد اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يوجد بعد يشتمل على جملة ما دونه من الزيادات ولا يشتمل عليه وعلى المزيد عليه بعد اخر فوقه فلا جرم هو يكون اخر الابعاد الانفراجية وهذا خلف فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات اى مجموع كان فهو فى بعد فوقها فمجموع الزيادات الغير المتناهية فى بعد واحد فوقها فقد صار غير المتناهى بالفعل محصورا بين حاصرين وايضا قد صار الساقان منتهيين عند ذلك البعد كما لا يخفى فثبت المط بالاستقامة والخلف جميعا هذا ولك ان تعلم ان المنع المذكور غير ساقط ولبعض الاعلام نحو اخر من البيان فى تقرير البرهان السلمى وهو ان نفرض من مقطع كل خط عرضى مع احد الضلعين خطا موازيا للضلع الاخر فيحدث بالضرورة متوازيات غير متناهية فى جانب العرض واذا انضم الى مقدار سطحى بعينه سطوح متناهية العرض غير متناهية العدة فى العرض وجب عدم تناهى عرض الجملة لكن العرض عرض محصور بين حاصرين قال

ولا يخفى ان هذا الوهم انما يتم لو جعلت زاوية الخطين المادين الى غير النهاية حادة حتى يكون كل عمود يقوم على الموازيات منقطعا بالضلع الاخر فيلزم انحصارها لا بنا هي بين حاصرين واما اذا كانت قائمة فيكون عمدة العرضية المذكورة موازية للضلع الاخر فلا يلزم الانحصار ولا يتم الدليل وفي المعترض انظهر اقوى لانه وجود سطح غير متناه في العرض وان فرضت الزاوية حادة وانما يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين ووترية على جميع تلك السطوح وهو غير ممكن اذ كل وتر يفرض فقد انتهى في احد جهتيه الى منتهى خط من الخطوط المتوازية ولا يجب ان يكون فوق ذلك الخط الوتري خطوط غير متناهية من تلك الموازيات لا بل في شيء منها ولا من السطوح الواقعة بينها كما لا يخفى ولما كانت الصورة الجسمية على فرض تجردها عن الهيولى غير خالية عن التناهي واللاتناهي وبين المقصد فساد لا تناهيها اراد ان يبين فساد تناهيها حتى يتبين ما هو المقصود في هذا الفصل من عدم تصور تجردها عن الهيولى فقال واما بيان انه لا سبيل الى

القسم الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد او حدود فتكون متشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي السطح اذا كان المشكل مسطحا كالمثلث والمربع وامثالهما والجسم التعليمي اذا كان المشكل مجسما كالكرة والمكعب واشباههما والمراد باطراف الخطوط اي النقط وان تصور احاطتها بها لكن لا يطلق الشكل على الخط المحدود فلا ينتقض به التعريف طردا واما انتقاض عكسه بهيئة محيط الكرة فهو بحاله ولهذا غير بعضهم التعريف بالهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كان المقدار محيطا او محاطا به وعلى هذا يندرج محيط الكرة في التعريف محيط الدائرة بتخصيص المقدار بما سوى الخط مع ان الفرق بينهما في اطلاق الشكل صعب وان ابقى المقدار على اطلاقه لصدق التعريف على الخط المحدود ولا يجدي تخصيص الاحاطة بالتامة اذ ليس للخط جهة سوى الطول وقد احيط بقطعتين المحدود وليس له جهة اخرى حتى يتصور احاطة شيء بها كما ان السطح ليس له عمق حتى يتصور كونه محاطا فيكون احاطة المنقطتين بالخط المحدود تامة كما ان احاطة الخط الواحد في الدائرة والخطوط الثلاثة في المثلث تامة و الهيئة انما تكون للامور القارة الذوات المجتمعة الاجزاء في الوجود والزمان المعين كاليوم وان احاط حدان هما الانان اي اوله واخره لكن لا وجود له مستقرا نعم يرد هذا على من عرف الشكل بما احاط به حد او حدود اللهم الا ان خصص الموصول في تعريفه بالمقدار القار ويكون المراد من الاحاطة ههنا ما يكون تامة فخرجت هيئة الزاوية سواء كانت الزاوية من مقولة الكيف بان تكون نفس تلك الهيئة او من مقولة

الكم بان تكون معروضة لها فانها لا تتنى بالشكل فذلك الشكل ... تعم الشكل و ... مطلق الهيئة الحاصلة بسبب التناهي اذ الثابت بالبرهان السلمي ليس الا تناهي الجسم في بعض جهاته لا في كلها فان المطلوب لا يتوقف الا على هذا القدر انما ان يكون للجسم اي الصورة الممتدة التي هي طبيعة نوعية لا تختلف مقتضاها في افرادها وهو محال والا لكانت الاجسام متشكلة بشكل واحد سواء كان من جهة كون الجسمية المطلقة فاعلا او من جهة كونها قابلا اذ اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا من جهة تعدد القابل على انه على تقدير كون الجسمية حين التجرد فاعلا لم يمكن التعدد الشخصي ايضا في الاشكال والهيئات لعدم قابل يقبل التشخصات المتعددة لنوع واحد هذا خلف واما ما وقع في شرح حكمة العين في فساد كون الشكل مقتضى الطبيعة الامتدادية لانها من لزوم كون شيء واحد فاعلا وقابلا فهو مطور فيه كما سيأتيك بيانه او بسبب لازم للجسمية وهو مع لما مر وعلى التقديرين يلزم مماثلة شكل الجزء والكل بل مقدارهما الاشتراك في الطبيعة الامتدادية ولازمها ووجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل كما حقق في محله واللازم وهو نفي الكلية والجزئية في الاجسام باطل فالملزوم مثله واعترض بان شكل الفلك مثلا عندهم مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة البساطة فلو كان التساوي في المقتضى يوجب التساوي في المقتضى يلزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك واجيب عنه بان الآثار كما يختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل والفاعل في الاجسام البسيطة وان كان قوة واحدة الا ان مادة الكل غير مادة الجزء بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية اصلا فان قيل ان اختلاف الكل والجزء او كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد اخر وهلم جرا قلنا الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي انما تختلف بذاتها كما ان التقدم والتأخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان اخر فكذلك الكلية والجزئية انما تعرضان الماديات بواسطة المادة وللمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة اخرى او بسبب امر عارض لها وهو ايضا مع والا لامكن زوال الذي يزول ذلك الشكل بزوال الامر العارض فامكن ان يزول شكل الجزء فيكون قابلة للانفصال وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة فتكون الصورة العارية عن الهيولى مقارنة لها هذا خلف وفيه نظر لان الاختلافات المقدارية

المطلوب فلم يكن الشكل زيادة في بعد دون بعد

غير معقول وكل واحد من اللوازم باطل فكذا الملزوم

والشكلية

والشكلية قد تحصل في الجسم من غير ورود انفصال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة من التدوير والتكعيب فالاولى ان لا يجعل لزوم المح مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل علية و على لزوم الانفعال اذ الاختلافات المقدارية والشكلية وان حصلت في الامتداد بدون الفصل والوصل لكن لا يحصل الا بعد كونه متأبيا الان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة كما علمت سابقا في مسلك الانفعال من براهين اثبات الهيولى فيكون المفارق عن المادة مقارنا اياها هف ولا يتوهم انه لو صح هذا لكفى ان يقال لو كانت متناهية لكانت متشكلة لكن الشكل لا يحصل الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة هذا خلف فباقي المقدمات مستدركة لان ما هو من لواحق المادة انما هو القبول بمعنى الانفعال التجددي والقوة التي لا تجتمع مع الفعلية كما سبق لا مطلق القبول و الاتصاف فان لوازم الماهيات البسيطة قابلها وفاعلها شئ واحد ولا محذور فيه فان حيثيتي القبول والفعل مطلقا لم يقم دليل على اختلافهما وكونهما مما يوجب تثنية للذات الموصوفة بهما الا في القبول التجددي و الفعل المقابل له وانما انحصرت الاقسام فيما ذكره المصنف لان لزوم الشكل للجسمية بعد فرض تجردها عن المادة والامور التي تكتسب بالمادة لا يخ اما ان يكون لنفس الجسمية او لغيرها وذلك الغير اما ان يكون امرا مفارقا عنها سواء كان مباينا لها او غير مباين او يكون امرا غير مفارق عنها واعترض بعض المحشين للشرح القديم بانه ان اريد بالجسمية الجسمية المطلقة فنختار ان العلة للتشكل امر عارض لها واللازم منه ليس الا امكان ان يتشكل الطبيعة المطلقة بشكل اخر فيلزم امكان تركبها من الهيولى والصورة ولا محذور فيه اذ ليس هذا خلاف المفروض ولا يلزم منه امكان تشكل الصورة المجردة بشكل اخر لان العارض للطبيعة يجوز ان يكون عين التشخص او داخلا فيه فلا يمكن زواله وان اراد بالجسمية الجسمية المخصوصة فنختار ان علة التشكل هي الجسمية المخصوصة او لازمها ولا يلزم منه شئ من المحذورين اي اتفاق الاجسام في شكل واحد او امكان تشكل بعد تشكل هذا خلاصة كلامه ويقرب منه ما افاده السيد المحقق من ان الشكل المطلق معلول للجسمية المطلقة والشكل المخصوص معلول للجسمية المخصوصة ولا محذور فيه وتفصيله انه ان اريد بالشكل الشكل المطلق نختار ان علته الجسمية المطلقة او لازمها واللازم منه اشتراك الاجسام في مطلق الشكل ولا استحالة فيه انما المحال اشتراك الجميع في شكل مخصوص كالكروية مثلا وان اريد به الشكل المخصوص نختار ان علته الجسمية المخصوصة للمفروضة التجرد فلم يلزم الاشتراك ولا امكان الزوال اقول الكلام في تخصص الصورة المفروضة

التجرد عن المادة بعينه كالكلام في تشكلها بلا فرق فان هذه تلك الصورة اما النفس لجسمية المطلقة او لازمها فيلزم عدم تعددها او لازم عارض وهو يستدعي وجود المادة والحاصل ان اختلاف الاشكال والاشخاص والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد تحقق المادة فانه اللازم في الشق الذي فرض كون الجسمية علة انما هو شيء واحد هو نفي التعدد والتغاير في الاجسام لكن المصنف رتب عليه الاتفاق في الشكل تعبيرا عن الشيء بلازمه للتوضيح والفاضلان المحشيان اسقطا اسم المادة عن الصورة المفروضة التجرد وحرما التلفظ به قولا دون ما يتفرع على معناه من اللواحق والغواشي فمضا في ابداء احتمالات عائدة الى العوارض اللازمة

فصل فان الهيولى لا تتجرد عن الصورة يريد ان يثبت في هذا الفصل ملزومية الهيولى للصورة ليتم ما هو بصدده من اثبات التلازم بينهما فيقول لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان الوضع مقول بالاشتراك على ثلثة معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزاءه بعضها الى بعض والثالث المقولة وهو هيئة معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره والمراد ههنا هو المعنى الاول كما لا يخفى او لا تكون لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما انه لا سبيل الى الاول فلانها حينئذ اما ان تنقسم او لا لا سبيل الى الثاني لان كل ما له وضع بالاستقلال وهذا انما يكون اذا كان جوهرا وقد مر بيان جوهرية الهيولى فهو منقسم بالفعل او بالقوة على ما مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا سبيل الى الاول لانها حينئذ اما ان تنقسم في جهة واحدة فقط فتكون خطا جوهريا بالعدم انقسامه الا في جهة واحدة واستقلاله او في جهتين فقط فتكون سطحا جوهريا بالعدم الا في جهتين واستقلاله او في جهات ثلث فتكون جسما لانه تقرر ان كل ذات وضع منقسم في الجهات جسم ان كان المراد بذات الوضع في ترديد البرهان ما يكون مطلقا فان جميع الاعراض السارية في الاجسام والهيولى المجسمة منقسمة في الجهات وليست اجساما وان كان المراد ههنا ما هو بالذات فالترديد غير حاصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من قبل الصورة بل من شيء آخر ويمكن ان يجاب باختيار الشق الثاني ويقال لو كانت الهيولى ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير ذا وضع بالذات فتكون اما جسمية وهي صورة او لم يكن ثمة ما له وضع في ذاته لم تكن الهيولى ذات وضع لا بالذات ولا بالغير فعلى تقدير انقسامه في الجهات كانت الهيولى مجسمة مع فرض تجردها هذا خلف فقد ظهر ان الهيولى على تقدير تجردها عن

الهيولى لا تتجرد عن الصورة

الجسمية كالاان يكون ذات وضع بالذات لا تكون ذات وضع مطلقا او كل واحد منهما اى من كون الهيولى خطا

جوهريا او كونها سطحا جوهريا او كونها جسما باطل لانه لا يجوز ان تكون خطا جوهريا فلان وجود

الخط على الاستقلال محال لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين سواء كانا مستقيمين او متقاطعين بنحو واحد

من الاستدارة فلا يختص الاتصال بقسم واحد من الخط الجوهري فاما ان يحجب ذلك الخط الجوهري

تلاقيهما اى تلاقى ذينك السطحين [illegible] ولا يحجب لا جائز ان لا يحجب والا لزم تداخل الخطوط وهو محال لان كل

ذاتين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب خلافه هذا خلف ويمكن ان يقال الحكم بامتناع التداخل

[illegible] على حصول التاليف فيما فرض فيه ذلك واما من جهة العظم والمقدار لئلا يلزم عدم كون

[illegible] وكلاهما مستقيمها اما الاول فلان الكلام فى وجود خط واحد مستقل على الانفراد

لا ان تاليف الجسم منه واما الثانى فلان الخط لا قدر ولا عظم له فى العرض ليلزم من التداخل اذا فرض خطوط

متلاقية فى العرض مساواة الكل والجزء ولهذا يجوز تداخل النقاط مطلقا وتداخل الخطوط والسطوح

العرضية فى جهة [illegible] الجوهرية واما الحكم بامتناع تداخل الجواهر مطلقا فهو منقوض بتداخل

الهيولى والصورتين [illegible] ما قرره الشارح [illegible] فالاولى ان يخصص الحكم بامتناع تداخل

[illegible] الجواهر المتحيزة بالذات ويقال لبداهة العقل شاهدة بان المتحيز بالذات يمتنع ان يتداخل فى مثله بحيث

يتحدا حجما واشارة والا لجاز عند العقل [illegible] هذين الشخصين كزيد وعمرو شخصا واحدا اذ لا فرق عند

العقل بين [illegible] الامتياز بين [illegible] فهذا بخلاف تداخل الاعراض وتداخل سائر الجواهر فان

الامتياز بين المتداخلين فى بعض الصور يحصل فى بعضها بنفس الماهية الحقيقية لا يقال لو وقع التداخل

بين الخط الجوهرى وحد طرفى السطحين المنتهيين اليه لم يلزم الا تداخل جوهر وعرض ولا فساد فيه لانا نقول

الاطراف كما هو التحقيق ليست الا نهايات لذوات الاشياء واضعف النهايات فاذا فرض وقوع خط

جوهرى بين جسمين فالتداخل هناك فى الجواهر المتحيزة بالذات وقد علمت بطلانه ولا جائز ان يحجب والا لانقسم

الخط فى الجهتين لان ما يلاقى منه احدهما غير ما يلاقى الاخر وهو محال كما مر فى ابطال الجزء واما انه لا

جائز ان تكون سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا انتهى اليه طرفا الجسمين فاما ان يحجب تلاقيهما او لا يحجب

وكل واحد منهما باطل على ما مر فى الخط واما انه لا يجوز ان تكون جسما فلانها لو كانت جسما لكانت مركبة

من الهيولى والصورة لما مر وايضا يبطل الشق الاول من الترديد بالاولى اراد ان يشير الى الشق الثانى فهنا

ولهذا فلا بد لبيان ان [illegible] وانما [illegible] يمكن ارجاع قول [illegible] بامتناع تداخل الجواهر اليه ١٢

واما انه لا سبيل الى الثاني فلانها اذا كانت الهيولى مجردة عن الصورة غير ذات وضع مطلقا فاذا اقترنت

بها الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان لا تصير ذات وضع وهو محال لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل

جسم في مكان فهو قابل للاشارة الحسية واما ان تصير ذات وضع فاما ان لا تحصل في حيز اصلا او

تحصل في جميع الاحياز او تحصل في بعض الاحياز دون بعض والاول والثاني محالان بالبديهة والثالث

ايضا محال لان حصولها في كل واحد من الاحياز ممكن لتساوي نسبتها الى جميع الاحياز والامكنة و

كذلك الصورة لا تقتضي الاحياز مطلقا الا معينا فاذا كانت الهيولى متساوية النسبة الى جميع الاحياز

فلو حصلت في بعض الاحياز دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح لان المرجح اما الفاعل الخارج المفارق

فهو لا يؤثر تاثيرا حادثا الا لاستعداد ولا استعداد لها لموضع معين فان نسبتها الى الكل سواء واما

المخصصات السماوية من الحركات والاوضاع فانما تؤثر فيما له جهة او تعلق بذي وضع كالنفس الناطقة

فانها وان كانت غير ذات وضع ومكان لكن لها علاقة مع ذي وضع وبتلك العلاقة تتاثر بالامور السماوية

واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور

الطبيعية والفلكية الا بعد حصولها في عالم الاجرام وتعين حيزها ومظهرها وكلامنا في وجوب الحيز

والمظهر فالهيولى لو تجردت عن الصورة ثم فرض تصورها بصورة لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال واعترض

على بيان استحالة القسم الثاني بان امتناع لحوق الصورة الجسمية بالهيولى المجردة لا يدل على امتناع كونها

غير ذات وضع لجواز ان تكون الهيولى المجردة عن الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية

ابدا واجيب عنه لما اولا فلانها بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الجسمية فيكون جوهرا معقولا بالفعل غير ذي

قوة واستعداد فلم تكن هيولى اذ حقيقة الهيولى ليست الا القوة والاستعداد لحصول الحوادث من

الصور والاعراض وان لم تكن كذلك بل يكون جوهرها جوهرا قابلا لحوق الصورة ممكن لها بحسب

ذاتها لكن لحوق الصورة او اي حادث كان الهيولى يستلزم تجسمها المستلزم للمحال ولا يقاس هذا باستلزام

عدم العقل الاول عدم الواجب مع ان الاول ممكن والثاني محال لان استلزام عدم العقل عدم الواجب

تعالى من حيث ان عدم العقل ممتنع بوجود الواجب نعم واما بالنظر الى ذاته فعدمه لا يستلزم محالا اصلا

والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك فانها بالنظر الى ذاتها ممكنة التلبس بالصورة لكن يلزم من لحوق الصورة

بعد فرض تجردها محال بالذات واما ثانيا فلان الكلام في هيولى الاجسام هل هي في اصل الابداع

ف هذا يدل على ان المجانسة بالغير ليس واسطة في الثبوت والعرض ... ٣ لا الكبرى واسطة في الثبوت ... بجسمية ٣ ... في الاثبات

بجسمية او مجردة ثم تجسّمت ولهذا قال الشيخ في الشفاء بحث تقدم الصورة على المادة في وجود واما انه هل
توجد هيولى بدون صورة فذلك بحث آخر لا يهم فيما هم بصدده وفي هذا الوجه ضعف لجواز تجرّد
الهيولى عن الصورتين بعد التلبس بهما ولحوق صورة نوعية بها مما نعترض مع قبول التجسّم ثانيًا فالتخصيص
لهيولى الاجسام غير مجد واعترض ايضا بان المخصص لحصول الهيولى في حيز معين يجوز ان يكون سبب
اقترانها بصورة نوعية مخصصة للاجسام باحيازها الطبيعية واجيب بان الصورة انما عينت مكانا كليا
للنوع بهامن الاجسام فنسبتها الى جميع اجزاء ذلك المكان الكلي واحدة فلا تصلح مخصصا للهيولى بجزء معين
منها وقال الفاضل الميبدي ولك ان تقول يجوز ان يقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من الاحوال
تعين لها بعض اجزاء المكان الكلي واقول فساده ظاهر لان المخصص للجسم بجزء معين من المكان الكلي
لواحد من الاجسام البسيطة لا يكون الا امرا حادثا يحتاج في حدوثه الى مخصص من الحركات والاوضاع
والكلام في الهيولى التي لحقها الصورة وهي مجردة عن تلك الامور ثم قال وايضا قد تكون الهيولى
المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية وعبارات الهيكل لا تخصص
لها في ذاتها بمقدار دون مقدار او بعنصر دون عنصر بل هي قابلة في ذاتها للكل حلية وصفة فيجوز
لها بحسب ذاتها ان يلحقها مع الصورة العنصرية مقدار ما لا يملأ المكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج
الى مخصص آخر سوى النوعية ولما استشعر المص ورود معارضة على قولهم ان الهيولى المجردة لو لحقها
الصورة لم يكن بد من ان تحصل في موضع معين مع تساوي نسبتها الى جميع المواضع وهو محال
وهي ان الجزء المائي اذا فسد الى الهواء حصل في بعض الامكنة الهوائية مع ان نسبته الى جميعها على السوية
اراد ان يشير اليها والى دفعها بقوله ولا يلزم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير ان يقال لان الماء اذا
انقلب هواء او على العكس صار المنقلب اولى بموضع من اجزاء المكان الكلي لما انقلب اليه مع تساوي
نسبته الى جميعها فالوجه في تخصيصه باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد اجزاء المكنة
لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح يعني ان الجزء المنقلب من الماء الى الهواء
مثلا له قبل الانقلاب وضع خاص مع بعض اجزاء الجزء المنقلب اليه اما المحاذاة له طبعا او قسرا اذا لم يكن
في الموضع الطبيعي للصورة المنقلب اليها واما الوقوع فيه قسرا اذا كان فيه فاستقر بعد الانقلاب
فيه طبعا فالوضع السابق يقتضي حصوله في ذلك الجزء المعين من حيز المنقلب اليه ولا يتصور مثل

ذلك

ذلك في الهيولى المجردة اذا تجسمت

فصل في اثبات الصورة النوعية

ولما فرغ من اثبات الهيولى وتلازمها مع الصورة الجسمية شرع الآن في اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا فقال اعلم ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك النوع نوعا وهذه نسبة صورة نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى طبيعة ايضا باعتبار كونها مبدء الحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تاثيرها في الغير وكما لا الصيرورة الجنس به بالفصل نوعا مركبا وقبل الخوض في المقصود يجب ان نعلم ان المقتضى للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام الطبيعية لا بد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذات الجسم بل [illegible] حاصل له في ذاته لانا نعلم بالضرورة ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته لا بحسب امر خارج عن ذاته فلولا ان في ذاته شيئا يقتضي اختصاصه بحيزها المعين لما تحرك اليه بحسب الذات وهذا ظاهر جدا وهو لا ينافي القول بالفاعل المختار عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح فان نسبة الباري تعالى جل شانه الى جميع الاجسام لما كانت نسبة واحدة فجعل بعضها حارا وبعضها باردا وبعضها خفيفا وبعضها ثقيلا الى غير ذلك من اختلاف الآثار والهيئات لا بد له من مخصص نعم مما ينسد به باب اثبات الصورة النوعية بل سائر القوى والكيفيات الغير المحسوسة عند من يجعل نفس ارادة الباري مرجحا للامور بلا استحقاق وحكم بان مع القدرة الاتفاقية الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولا يبقى معها بحث ونظر ولا يتحقق معه التحقيق ونظر ولا باس للانسان ان يتخلق فيه جزافا ما يندفع النظر وربما يخلق فيه معنى يرى الشيء على خلاف ما هو عليه هؤلاء في الدورة الاسلامية بازاء السوفسطائية في عصر الاقدمين وانما اثبتوا للباري ارادة جزافية لبعض الاشياء كتفكيك بعض اجزاء الرحى واعادة المعدوم وغير ذلك من هوسات لهم لصالح ادلتهم واحتجاجاتهم وقال بعض اهل الحق ان بظهور مثل هذه المذاهب انقطعت الحكمة عن وجه الارض واظلمت العلوم القدسية واذا تمهد ما ذكرناه فنقول كل نوع من انواع الاجسام مختص بحيز معين يقتضيه ذلك النوع بحسب ذاته الحركة اليه عند خروجه عنه والسكون عند حصوله فيه فالمقتضي لاختصاص ذلك النوع بذلك الحيز اما الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها او الهيولى او صورة اخرى والاول باطل لاستلزامه اشتراك جميع الاجسام في ذلك الحيز وكذلك الثاني لاستلزامه كون القابل فاعلا واشتراك العناصر في الحيز لاشتراكها في الهيولى م

حيوانية در بعضها اطلاق اسم الطبيعة

عام كما

قوة يصدر عنه

فعلها بالارادة تسمى

النفس النباتية طبيعة

بحر العلوم

القابل فاعلا وانما اثره در جميع

متوسط حاصل شود از جسم

عنصري گويند والافلاكي

وبعبارت ديگر اگر

آن جسم بل

آن

باشد كه صورت نوعيه آتش زايل شود

وصورت نوعيه ديگر در او حاصل آيد آن جسم را عنصري گويند والافلاكي ودليل اختلاف (لهما باطلان) باطل وتركيب است چه اگر جسم تمه حاشيه در صفحه مقابل است

وهما باطلان فتعين الثالث والى هذا اشار بقوله لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون
بعض ليس لامر خارج عن الجسم ولا للهيولى كما قررنا فهو اما ان يكون للجسمية العامة او لصورة اخرى
لا سبيل الى الاول والا لاشتركت الاجسام كلها فى ذلك الحيز المعين فتعين الثانى وهو المطلوب ومن
التشكيكات فى هذا المقام ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور ايضا الى غيرها
من الامور المختلفة فان استند اختلاف الصور فى العنصريات الى اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة
بحسب الصور السابقة وفى الفلكيات الى اختلاف قوابلها فى الهيئات قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف
الاعراض اليها من غير توسط الصور واجيب عنه ببيان مغايرة الاعراض ومباديها من ان كون الجسم
بحيث يستحق اينا غير حصوله فى ذلك الاين وكونه بحيث يقتضى برودة عند عدم القاسر غير برودته
وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادى فان السبب المقتضى لسهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه
الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعبه ومنها ان كون تلك الصور مبادى
لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من ساير الابواب لا بان
يصدر بعضها بتوسط البعض ينافى قولهم بعدم صدور الكثير عن الواحد وان استندوها الى صور
متعددة بطل قولهم المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين فى درجة واحدة والجواب ان الكثير يجوز ان
يصدر عن الواحد اذا كانت هناك جهات وشروط مختلفة فهذه الصور تفعل بحسب ذاتها وتنفعل
بحسب المادة وتقتضى حفظ الاين بشرط الكون فى المكان الطبيعى والعود اليه بشرط الخروج عنه وعلى
هذا السبيل ساير الاعراض واعلم ان اثبات ان فى كل نوع من انواع الاجسام صورة منوعة جوهرية لا يخلو
من صعوبة فلا باس بان لو بسطنا فى الكلام ثم عينا ما هو الحق عندنا فى هذا المقام فقد وقع خلاف بين اتباع المعلم الاول
من المشائين ومنهم الشيخ الرئيس ومن فى طبقته وبين الاقدمين من اليونانيين كهرمس ومن حكماء الفرس
والرواقيين ومن تابعهم كصاحب حكمة الاشراقية فنقول ان للمشائين فى اثبات تلك الصور مناهج ثلثة الاول من
جهة كونها مبادى للاثار المختلفة وهو الذى اورده المصنف ههنا تقريره ان الاجسام تختلف بالاثار
فتلك الاثار ليست واجبة لذاتها فلا بد ان يكون لها مباد فمباديها اما ان تكون هى الجسمية او الهيولى
او امورا اخرى والاولان باطلان كما ذكر فهى امور مغايرة لهما فاما ان تكون مفارقة عن الاجسام و
هو ايضا محال لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف اثاره فى الاجسام واما ان تكون

غير مفارقة عنها فهي اما ان تكون خارجة عن حقايق تلك الاجسام او داخلة والاول باطل لانا نتكلم
في تخصيصها فهي امور داخلية فتكون صورا لا اعراضا وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول انا
لا نسلم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام
دون بعض كيف وقد ذهب افلاطون ومن يحذو حذوه من المتألهين وحكماء الفرس كما قال الشيخ الالهي
صاحب الاشراق في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق وغيرهما الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
وبسايط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو
الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات عن قوة
بسيطة عديمة الشعور وفيما عن انفسنا والا لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان
العجيبة في ريش من رياش الطواويس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير قانون مضبوط ورب
نوع حافظ بل هؤلاء ينسبون جميع انواع الاجسام وهيئاتها الى تلك الارباب ويقولون ان هذه الهيئات
المركبة العجيبة ظلال الاشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة
لنوع كرائحة المسك ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه قالوا وانجذاب الدهن الى النار لما ثبت انه ليس
لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا لجذب النار بخاصيتها فهو ايضا لتدبير يتعلق بصاحب النوع
للنار الحافظ للصنوبرة ولغيرها وهو الذي سماه الفرس اردبهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في
اثبات ارباب الطلسمات وهرمس واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة
المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وخلعهم ابدانهم واذا نقلوا امثال هذا فليس لنا ان نناظرهم كما
ان المشائين لا يناظرون بطلميوس وابرخس حتى ان ارسطو عول على ارصاد بابل واذا اعتبر رصد شخص او
اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى بنوا من تلك امتدادهم وبنوا عليه
علوما كالهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول ساطين الحكمة والنبوة في امور شاهدوها بارصادهم الروحانية
في خلواتهم ورياضاتهم بل هذا اولى وليس للمشائين دليل على حصر العقول في عشرة او عشرين
وبالجملة في السلسلة الطولية ولا يلزم ان يأخذ الافلاك في التركيب في اول ما يأخذ العقول في الترتيب
بل العقول كما بينه شيخ الاشراق يحصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة
على نسب بينها طبقة اخرى عرضية يجري مجرى الفروع من الاجسام الفلكية والعنصرية من البسايط

والمركبات

اثبات الصورة النوعية

والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس و عدد المزيجين كثيرة كما في القران ولا يعلم جنود ربك الا هو قالوا ولان صاحب النوع التعرف ان النفوس لا بد وان يتألم بتألم ابدانها وصاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه و للنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع عناية بجميع ابدان نوعه والنفس تحصل منها ومن البدن الذي تتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد وصاحب الطلسم ليس كذلك ثم رب الطلسم لنوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي لنقص في جوهر النفوس تستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع لجسم لا يتقهره علاقة ذلك الجسم وكمال المفارق المحض التشبه بعبدية الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص والذي يتنوع الجوهر ويحصل وجوده كيف ينحصر بالاثنية عرضية وكل هذا ظاهر لمن له ادنى حدس والثاني سلمنا ان نسبة المفارق الى جميع الاجسام واحدة لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الاثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الاثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفائضة عليها والجواب عن هذين الاشكالين بانا نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما تصدر من الاجسام او من المفارق بواسطة مبدأ قريب مقارن لها فان الاحراق يكون من النار والترطيب من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم تحصل تلك الاثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها امر مقارن يكون علة لتلك الاثار الاعتراض الثالث سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي اعراضا اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدأ للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديد الحامية مبدأ الحرق للجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في اشياء كثيرة لا يقال ليست هذه الاشياء اثارا لما ذكرتموه بل هي معدات والواهب غيرها لانا نقول مثل هذا فيما سميتموه صورا وايضا قد صرح الشيخ الرئيس في بعض مؤلفاته على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدأ للاشياء المنسوبة اليها في مادتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والسكونات الطبيعية كما يقال ان طبيعة الحجر مثلا مبدأ لحركته الهابطة وطبيعة النار مبدأ لحركتها الصاعدة وهكذا ما يقال في الكيفيات الاخر مثل ما يقال ان طبيعة الماء مبدأ لبرودتها وطبيعة النار مبدأ لحرارتها وامثال ذلك حيث قال وذلك لان مصدر الفعل الجسماني قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة

وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها
والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها او الفعل الذي وساطة جسمها شرط في
اتمامه انما يقع في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يقع فعلها في الجسم وشرط كونها فاعلة
كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذا فعلها في اجسامها
ع بل معنى قولنا ان الطبيعة هي مبدأ تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا او غير ذلك هو ان الجسم
المنطبع بتلك الطبيعة انما يستعد بحدوث الطبيعة فاذا تم استعداده لها افاضها واهب الصور عليها فاذن
حال القدرة جلت قدرته الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة
سبب او مبدأ لذلك وهكذا في غير هذا اذا تأملت وجدت بعض الهيئات والصفات مقدما وجوده
على وجود البعض ووجوده شرطا لوجود المتاخر وكذلك نسبة النفس الى قواها هي بعينه نسبة الطبيعة
الى ما نقلناه هذا كلامه فنقول لا يخفى ان هذا الكلام من الرئيس مما يؤيد ما نحن بصدده تأييدا عظيما
فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء ليس امرا مقارنا لتلك الاجسام فليجر مثل ذلك
في الحرارة التي تحصل في غير النار والبرودة التي تحصل في غير الماء وكذلك سائر الآثار كالاحالة التي
جوهر الغاذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك فانهم يسمونها صورا لم يثبت الا كونها من الشرائط
والمعدات التي لا تنافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها والعجب ان القوى كالغاذية والمصورة
عندهم اعراض مع انهم يسمونها صورا لانهم ينسبون اليها افادة الصور فاذا كانت هذه المؤثرات القوية
عندهم اعراضا فغيرها اولى بالعرضية المنهج الثاني من جهة كونها مقومة للمادة بيانه انا نعلم ضرورة
ان في كل من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مخصصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان
يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لكونه مقوما للمادة اذ كما لا يتصور وجود المادة معراة عن الجسمية
كذلك لا يتصور وجودها بدون ان تتخصص نوعا من انواع الجسم فانا لا نعقل ان نتصور جسما لا يكون
فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا نباتا اذ لا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فيتقوم وجود الجسم بذلك المخصص
والمقوم للجوهر جوهر فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني باطل بالوجدان ولانقلابه الى غيره مع بقاء
المادة في الحالين كما في العناصر فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المط والاعتراض عليه
من قبل الرواقيين بوجوه اما اولا فبان الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى تلك المخصصات

بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه منها غير صحيح لان استحالة الخلو عنها لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل اليها اليس الجسم لا يخلو عن مقدار وشكل وتحيز مع اعترافكم بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انها مع تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جوهرا لوروده مثل ذلك في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها واما ما ذكرتم في افتقار المادة الى تلك الصور من عدم تصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع خلوها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يتعرى الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله وغير ذلك ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون تلك المخصصات مقومات لوجوده يوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل ههنا اقوى واتم من هناك فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فلكم ان تسموا مقومات الانواع صورا فان قيل ان الماهية النوعية تامة الحصول قلنا مثل ذلك في الجنسية فانها بالقياس الى افرادها مع قطع النظر عن اللواحق التي سميتموها صورا نوع حقيقي تام الحصول والاحتياج في الوجود الى المخصصات مشترك الوقوع بين الجسمية والانسانية فهذا لا يوجب تمامية احديهما وعدم تمامية الاخرى فان قيل مخصصات النوع تعرض عن اسباب خارجية وامور اتفاقية ولا يتقوم بها حقيقة النوع قلنا ما فرضتموه صورا ايضا يلحق الاجسام او الهيوليات باسباب خارجية واستعدادات كالمائية والهوائية وغيرها فانها قد تلحق الهيولى من جهة تلك الاسباب وهي ليست مقومة لحقيقة حاملها والكلام في دعوى كونها مقومة لوجود حاملها دون غيرها من الاعراض هو اول البحث انه بما ذا ثبت لكم تقويمها لوجود حاملها فان استدللتم بكونها مخصصة للجسم المطلق فكذا يقال في مخصصات الانواع او بلزومها للاجسام فيجري الحكم في الاعراض اللازمة كما سبق واما ثانيا فبان الجوهر على قاعدتكم هو الموجود لا في موضوع فنقول صور المركبات وقواها موجودة في موضوع فتكون اعراضا وانما قال انها موجودة في موضوع اي محلها مستغن عنها لان صور العناصر على رايكم كافية في تقويم المادة والا لما صح للعناصر وجود وصور العناصر باقية في المركبات العنصرية بحالها على مذهب التحقيق وهي في قوامها مستغنية عما يحل فيها فما فرضتموه صورا هي اعراض فان قيل ان العناصر وان كانت مستغنية القوام عن صورة اخرى الا ان المجموع غير الافراد والمجموع جوهر والصور مقومة لوجود المجموع فتكون جوهرا قلنا المجموع اذا نظرنا الى مفهومه من حيث

هو المجموع وجدناه اشياء مع اجتماع وتلك الاشياء هي العناصر الباقية الصور والاجتماع عرض فصور
المركبات ان كانت تقوم وجودا فليست مقومة للعناصر بل تقوم اجتماعها والاجتماع عرض ومقوم العرض
يجوز ان يكون عرضا المنهج الثالث من جهة كونها مقومة لهيات الاجسام تقريره ان الصور اذا تبدلت
في الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو بخلاف الاعراض اذ تبدلها في الجواهر لا يتغير جواب ما هو فليست
الصور اعراضا والايراد عليه بنابة عن القدماء ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد
قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او يجد الحديد ثم اذا حصلت
فيه الهيئة السيفية فسئل عنه انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا اعراض كالشكل والحدة
وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني بها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه الا اجتماع و
هيئات هي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل به جوهرا او عرضا كيف و
ليس رسم الجوهر ما يتبدل بتبدله جواب ما هو ورسم العرض ما لا يتبدل وكذا التفرقة بين الماهيات
الطبيعية كالحيوان والانسان وبين الماهيات الاعتبارية كالسيف والسرير غير مفيد بان يقال الجوهر ما
يتبدل بتبدله حدود الماهيات الطبيعية الجوهرية والعرض ما لا يكون كذلك اذ ليس رسم الجوهر و
العرض في شيء من المواضع بهما اللهم الا ان يجدد اصطلاح اخر في الجوهرية والعرضية فان الاصطلاح
في الجوهر والعرض عندهم كان على الموجود لا في الموضوع وعلى الموجود في موضوع ويرجع الضابط
في العرض الى استغناء المحل عنه وعدم تقومه به وفي الجوهر الصوري الى افتقار المحل وتقومه به وظاهر ان
هذا التقوم تقوم الوجود لا تقوم الماهية فان الحال الصوري لا يحتاج اليه المحل بحسب ماهيته اذ يعقل المحل دونه
والمتقوم بشيء بحسب الماهية لا يمكن تعقله بدون ذلك الشيء فافتقار المحل الى ما يحله من الصور في تقويم
الوجود لا في تقويم الماهية والحقيقة فيرجع الكلام الى المسلك السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما للذاب
عن الاقدمين ان يبحث به مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المتاخرين واما الذي وضح لدي
في هذا المبحث هو انه من الامور المقررة في مدارك المحققين من الحكماء انه لا يجوز ان تتحصل حقيقة
محصلة نوعية لها وحدة طبيعية كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية من مقولتين مختلفتين نعم
يمكن ذلك في المركبات الاعتبارية او الصناعية التي لها وحدة بمجرد الاجتماع والصناعة وقد قالوا
ليس كل معنى يقترن لمعنى يوجب ان يحصل له ذاتا احدية واقعة تحت جنس والا لكان الانسان مع

قوله فيرجع الى المسلك السابق والله اعلم بالصواب واليه (بياض) المرجع والمآب اعلم

اثبات الصور النوعية

البياض نوعا ومع الفلاحر نوعا اخر فيكون الانسان جنسا او لهذا حكموا بان مفهومات المشتقات كالابيض
والاسود لا حظ لها من التحصّل النوعي لالتيامها من ذات ما ومبدأ ونسبة لم يكن مجموعها من مقولة واحد
وامتنعوا عن تجويز كون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين بالذات فان الانسان وان صدق
عليه حيوان طويل عالم قايم الى غير ذلك لكن لا يوجب هذا كونه مندرجا تحت مجموع الجوهر والكم والكيف و
الوضع وغيرها اندراج نوع تحت جنسه بل انما هو واقع تحت واحد من تلك العوالى وهو الجوهر
بالذات دون الاخرى الا بالعرض فاذا علمت هذا فنقول لا شك ان لكل واحد من الجسم النارى و
الهوائى وغير ذلك حقيقة محصلة لها وحدة ما احدية طبيعية ملتئمة من الجزء الذى هو مشترك بين سائر الاجسام
ومن امر اخر مختص به اذ لو لم يكن كالجسم مندرجا تحت مقولة الجوهر بل يكون من مقولة اخرى كالكيف مثلا
لزم ان لا يكون مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا تحت شئ من المقولات البواقى بل لا يكون له حقيقة
محصلة احدية ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق فيجب ان يكون
للنار جزء مختص جوهرى سوى الجسم على ما هو المقرر عندهم من ان الجنس والفصل فى الهيئات المركبة ماخوذ
من المادة والصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما تكون محفوظة الحقايق فى الذهن والخارج على
ما هو راى المحصّلين الذاهبين الى انضباط الهيئات فى انحاء الوجودات وحصول الاشياء بانفسها
لا باشباحها فى الاذهان فاذا كان فصول الجواهر جواهر بالمعنى الذى مر ذكره وفصول انواع الاجسام
متحدة الحقيقة مع صورها الخارجية فلا محالة تكون تلك الصور جواهر وتركيب القياس على نظم الطبيعى
هكذا الصور الطبيعية فصول الجواهر وفصول الجواهر جواهر فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان فى حقايق
الاجسام فصول ذاتية مختلفة هى الصور النوعية باعتبار فيجب ان تستند الآثار المختلفة المختصة بنوع
نوع من الاجسام الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل نوع منها ذو عناية من ملائكة الله
الروحانيين تقوم بكلاءة ذلك النوع باذن مبدع الكل جلت اسماؤه واذا كان لها تقويم المادة وتحصيل
الاجسام انواعا فلا يكون لها مبادى المواد بل يفيدها مفيدها من خارج فان الاستعدادات واللا استعدادات
ليست طبايع محصلة يتقوم بها انواع الاجسام بل هى توابع لامور محصلة يتخصص بها الجسم تخصيصا
اوليا وانما شانها الاعداد لا الافادة واختلاف تلك الصور فى الحقايق يرجع الى اختلاف حقايق مباديها
المفارقة لا الى اختلاف ذوات الهيوليات واختلاف استعداداتها فانها متقدمة بحسب الذات على الهيوليات

ومختار الجمهور فانه بحر العلوم

قوله ولما كانت الصورة الجرمية اه الغرض من هذا المقال بيان حقيقة الكلام قاصدا ان تبدل الصورة مستلزم لتبدل الصورة الجسمية الشخصية لانه

واستعداداتها كما سيظهر في بحث كيفية التلازم واختلاف الهيوليات او اختلاف استعداداتها انما يصلح لاختلاف التشخصات وانحاء الحصولات لا الحقايق انفسها بل الحق ان مفيد جميع الحقايق هو الباري الفعال جل مجده وفق علمه بالنظام الاتم والجواهر العقلية والمفارقات الروحانية روابط فيضه ووسائط جوده كما ذهب اليه الفلاسفة كافة واعلم ان الصورة الجرمية التي هي الاتصال القابل للابعاد الثلاثة مقومة لحقيقة الجسم بما هو جسم ومقومة لوجود الهيولى كما سياتي في البحث عن كيفية التلازم والصورة الطبعية مقومة لحقايق الانواع الجسمانية ومقومة لوجود الجسم بما هو جسم ولما عقلت الهيولى الا بالصورة الجرمية والجسم الا بالصور الطبيعية فليست الجرمية مقومة لحقيقة الهيولى ولا الطبيعية مقومة لحقيقة الجسم فكل من الصورتين حيثية تقييدية لشيء وتعليلية لاخر بالقياس الى النوع ~~كالفصل~~ وحصة من الجنس والتشخص بالقياس الى الشخص وحصة من النوع ولما كانت الصورة الجرمية تتبدل بتبدل الصور الطبيعية كما صرح به الشيخ الرئيس في التعليقات وغيرها من ان كل صورة تحدث من الصور الطبيعية يحصل معها مقدار اخر وامتدادات اخرى فيحصل معها اتصال اخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كالهيولى بالقياس الى الصور الامتدادية فان الجسم جزء عقلا الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصوري بتبدل الصورة الطبيعية يتبدل الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم اخر فليس الجسم كالهيولى التي تبقى نفسها وتقبل حدودا مختلفة تقومها على سبيل البدل والسر في هذا ان كل حال عرضا كان او صورة يحتاج في تشخصه الى محله والفرق ان الصورة بحقيقتها تقوم وجود محلها الذي هو المادة والموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم تشخصه وحيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة في مراتب حدود الامتدادات ومقاديرها المختلفة صغرا وكبرا فالهيولى تحفظ شخصيتها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المختلفة الانواع ومن ههنا حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان موجودا مع النفس وحدث جسم اخر وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين بل هذا الخلاف يتفرع على الخلاف بين جوهرية الصورة وعرضيتها ولقد اشبعنا في الكلام من الجانبين ليحيط الناظر باطراف المقام وقد بقي بعد خبايا في الزوايا والله الهادي الى الصواب وبه الاعتصام في كل باب واعلم ان ايراد بحث الصورة النوعية في اثناء مباحث التلازم اشارة الى ان التلازم مع الهيولى وكذا كيفيته

قوله واستر فيه اه اي في بقاء الهيولى مع تبدل الجسمية وعدم بقاء الجسم مع تبدل النوعية والحاصل ان العلة هو المطلق بما هو المطلق فتبدل التشخص لا يستلزم تبدل المطلق فكانه لم تتبدل علة الهيولى بخلاف الجسم اذ فيه تبدل المطلق بما هو المطلق فان النوعية انواع متكثرة والجسمية نوع واحد كما افاده الشارح لكن لا يخفى ان الحكم بعدم تبدل المادة مع تبدل الجسمية ينافي بظاهره ما سيصرح به الشارح في خاتمة كيفية التلازم بقوله وبما يخالفها من النوعيات يحدث المادة جوهرا بالعدد غير الذي كان باقيا اللهم الا ان يكون المراد بقوله بما يخالفها اه التي تخالفه من جهة النوعية فتفكر ١٢

قوله ولقد اشبعنا اه بالسين المهملة والغين المعجمة وبعدها باء موحدة بمعنى الاتمام او بالشين المعجمة والعين المهملة مع توسط الموحدة كما لا يخفى جيئنا بمعنى الاطعام على وجه الكمال نظام الدين

اثبات الصور النوعية

لا يختص بالصورة الجسمية بل متناول للصورتين فان الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي لا توجد بدون الصورة النوعية وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى فالهيولى مع الصورتين متلازمة والكيفية كالكيفية كما سيظهر ان شاء الله تعالى

هداية

يزول بها وهم واشتباه ربما وقع لاحد في كيفية التلازم الثابت فيما بين الهيولى والصورة اذ الوهم والاشتباه نوع ضلال فعبر المص عن ازالته بالهداية كما هو عادته في هذا المختصر ولنقدم ههنا ما يتوقف عليه تلخيص الكلام في المط وهو ان التلازم عند التحقيق انما يقتضيه علة موجبة بكون التلازم بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا على اي وجه كان بل بايقاع تلك العلة ارتباطا ما افتقاريا بينهما على وجه من الوجوه البتة اذ لو لم يكن كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض انفراد احدهما عن الاخر وما يظنه الجمهور من امر المتضايفين اللذين بينهما تلازم بحسب الماهية انه بلا تحقق افتقار بينهما باطل اما المحققان فبافتقار كل منهما الى معروض الاخر واما المشهوريان فبافتقار بعض كل منهما وهو الاضافة الى بعض الاخر وهو ذاته وعلى هذا القبيل تلازم العقود وتعاكس القضايا وتقاوم اللبنتين المتخيلتين ليس من باب التلازم بل من باب تدافع الاثقال المتساوية الميول لجوانب الارض الى مركز الكل ولو عد من التلازم فانما هو في حفظ الوضع لا في الوجود وكل منهما يحتاج في ذلك الى ذات الاخرى واما المعان بحسب المعلولية فليس يصح ان يستندا في درجة واحدة الى علة واحدة حقة بل بحسبانهما وهما الى علة موجبة احدية الذات متكثرة الحيثية الاعتبارية وكل واحد منهما يستند اليها من حيثية تصدر عنها بتلك الحيثية فكل منهما يستلزم العلة بجهة والعلة تستلزم الاخر بجهة اخرى ولهذا لا يتحقق التلازم بين المعين لعدم تكرر الوسط اذا تمهد هذا فنقول في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة اعلم ان الهيولى ليست علة موجبة للصورة لانها القابل المحض كما سبق منا القول فيه والقابل من حيث انه قابل لا يكون منه فعلية التحصل ولانها لا تكون موجودة قبل وجود الصورة لا قبلية زمانية ولا قبلية ذاتية والا لتقدمت الهيولى المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة واللازم باطل لان الصورة سبب لوجود الهيولى فيلزم الدور والعلة الفاعلية للشيء يجب ان تكون موجودة قبله قبلية ذاتية والصورة ايضا ليست علة للهيولى سواء كانت علة مطلقة او التامة او واسطة والآلة التي يؤثر الفاعل في منفعله القريب والواسطة هي معلول يقاس الى طرفيه احدهما معلول مطلق والاخر علة بعيدة والواسطة معلول قريب لاحدهما وعلة قريبة

للاخر لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل فانها تحتاج في تشخصها الى التناهي والشكل

والاستدلال على تأخر الشكل عن الصورة بتأخره عن الحد والمتأخرة عن المقدار المتأخر عن الجسم غير صحيح

لانه انما يفيد تأخره عن جهة الصورة لا عن تشخصيتها او الدعي عدم تأخره عن الصورة الشخصية ولا استبعاد

احتياج الشئ في تشخصه الى ما يتأخر عن جهته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه واعترض بعضهم

بان احتياج الجسمية في تشخصها الى التناهي والتشكل وامثالها غير ظاهر لان الجزئي منها متغير مع بقا

تشخص الصورة كالشمعة المتشكلة باشكال مختلفة وانضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخيص والجواب

ان الاعراض المشخصة المادية كالوضع والاين وغيرهما تمامات بالمشخصات اما لانها يحصل بها امتياز الجسم

عن ساير الاجسام او لانها لوازم وامارات للتشخص بمعنى امتناع الحمل على كثيرين وربما تعد من مقومات

الهوية الشخصية ومن متممات علة التشخص لنوع ما وشئ مما ذكرناه لا ينافي الكلية فالجسم يحتاج

لا في كونه جسما بل في كونه متشخصا الى الاين مثلا لا من حيث هو اين بعينه بل من حيث هو اين ما

ويحتاج الاين بما هو اين ما الى الجسم بما هو جسم ما وبما هو اين بعينه الية بما هو جسم بعينه وكذا

الحال في ساير الاعراض التي يقال لها المشخصات والشكل لا يوجد قبل الهيولى كما مر بل اما معها او متأخرا

عنها فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة على

الشكل بالذات فكانت الصورة متقدمة على الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشئ متقدم

على ما مع الشئ متقدم عليه سواء كان بحسب الزمان او بحسب العلية اما ما مع المتقدم على الشئ بحسب

العلية فلا يتقدم على ذلك الشئ والوجه في ذلك ان المعية في الوجود بحسب الذات انما يتحقق بين معلولي

علة واحدة والعلة المتقدمة على احدهما متقدمة على الاخر ايضا لاشتراكهما في كونهما معلولا لها متأخرا عنها

واما المعلول المتأخر عن احدهما بالذات فلا يتأخر عن الاخر كذلك لعدم كونه معلولا لها وبهذا يندفع

التدافع بين كلامي الحكماء حيث حكموا بان الفلك الحاوي لو كان متقدما على الفلك المحوي الذي هو

مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم حكموا بان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل

المتقدم على الفلك غير متقدم على الفلك المحوي لا يحمل المعية تارة على علاقة المتلازمين بالطبع وتارة

على المصاحبة الاتفاقية كما وقع لافضل المحققين في شرح الاشارات ولما ثبت التلازم بين الهيولى والصورة

ومن البين ان العلاقة بينهما ليست علاقة التضايف لامكان تعقل كل واحدة منهما بدون الاخرى فلابد من عرض

لهما علاقة التضايف من جهة كونهما شيئين مستعدا ومستعدا له ولكن النظر في تلازم ذاتيهما فلا بد هنالك من علة واذ قد ثبت ان شيئا منهما ليست علة للاخرى فهما معلولا علة واحدة موجبة لهما تحقيقا لمعنى التلازم فاذن وجود كل منهما عن سبب واحد منفصل مفارق عن الاجسام وتوابعها وذلك السبب الواحد اما ان يقيم كل واحدة منهما بالاخرى على الوجه الدائر وهو معلوم الاستحالة او مع الاخرى فلا يخلو اما ان يكون كل واحدة منهما بحسب نفس ذاتها متعلقة بنفس ذات الاخرى تعلقا افتقاريا فيرجع الى الوجه الدائر او ليس هناك تعلق الافتقار من جانب فينقلب التلازم بالطبع الى التصاحب الاتفاقي كما علمت او يكون التعلق الافتقاري من الجنبتين في الوجود لكن لا لكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى بل بعروضها فيكونان عرضين متباينى المعروض كالابوة والبنوة او من الجنبتين ولكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى ولكن لا في اصل الوجود بل في وصف اخر كاللبنتين المتجانبين فيكون على تفارق في الوجود وارتباط في ذلك الوصف فينفسخ فرض التلازم بينهما بحسب الوجود هف فقد علم ان بعد فرض المقيم لكل منهما لا يمكنك ان تدير الافتقار من الجنبتين ولا ان ترفع الافتقار منهما جميعا وتقول ليس احدهما بان تقام بها الاخرى اولى من الاخرى بعكسه فقد تعين ان احدهما بخصوصها متعينة لان تقام بها الاخرى قلنا ان نظرنا انهما كذلك وانه علية تكون لها حينئذ واذ ليست للهيولى الا قوة القبول وليست لها جهتان لتؤثر وتتاثر والقابل من حيث هو قابل لا يكون موجبا لوجود المقبول لان علاقة الاستعداد دائما تكون بحسبها الجواز والقوة لا الوجوب والفعلية فالهيولى ليست علة موجبة للتلازم ولا شريكة لها فقد تعينت الصورة للعلية واذ ليست تامة او واسطة مطلقة فتكون جزءا من العلة التامة للهيولى غير الفاعل قريبا او بعيدا او غير الالة المطلقة لكن لا لتشخصيتها لاحتياجها الى الهيولى في لوازم تشخصيتها من التناهي والتشكل بل بحقيقتها النوعية فقد علم ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى طبيعة الصورة لتكون شريكة لعلتها الفاعلية والصورة مفتقرة الى الهيولى لا في وجودها بل في امور خارجة عنها لازمة لوجودها والى هذا اشار بقوله وليست الهيولى غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا تقوم بالفعل بدون الصورة وليست الصورة ايضا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد بدون الشكل المفتقرة الى الهيولى فالهيولى تفتقر

الهيولى علة ... فاعلية عند ... نفسه
ان لم يعتبر لم يلزم ان يكون الهيولى علة فاعلية عند تقدير كونها موجبة فلا يكون وجه تخصيص العلة بالفاعلية فيما سبق من سب للمقام

قوله لما بيناه اه اشارة الى ما بين ان الذي تبين هو ان الهيولى لا تنفك عن الصورة وهو لا يفيد ما قصده فتم

قوله لكن لا لتشخصيتها اه يعني ان الجزء لعلة الهيولى ... الى جهتيه ... انما هو نوع الصورة الحسية لا تشخصها لان تشخصها ... موقوف على ... الهيولى ... فلزم الدور

الى هيئة الصورة دون شخصيتها فى وجودها وبقائها واذ قد علمت ان الصورة شريكة لعلة فاعلية للهيولى فلابد ههنا من سبب اصل هو موجود ثابت دائم الوجود مفارق الذات عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والابعاد بعض المفاسد ومن معين هو هيئة الصورة التى يتحصل وجودها عن السبب الاصل وتحفظ تلك الهيئة فى عالم الاسطقسات بتعقب الصور منه وتستبقى الهيولى بالسبب الاصل وبالصورة من حيث هى صورة فباجتماعهما تحصل العلة التامة القريبة المستمرة الوجود والصورة الفاقدة شريكة للسبب الاصل فى اقامة الهيولى بما يماثل الزائلة فانها صورة وبما يخالفها من التنوعات تجعل المادة جوهرا بالفعل غير الذى كان بالسابقة وقد يقال كيف تكون طبيعة عامة هى الصورة المطلقة مبدأ للذات شخصية هى الهيولى وقد تبين فى موضع ان الواحد بالعموم لا يكون علة للواحد بالعدد فيجاب بان ذلك غير مستبين الفساد فى الشرائط والروابط فان العقل وان استوحش عن تجويز كون المعلول اقوى تحصلا من علته الفاعلية لكن لا يمنع ذلك فى الشرائط والمتممات وغيرها فيجوز ان يكون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد يكون علة للواحد بالعدد على ان ذلك لا يخرج العلة التامة عن الوحدة العددية ولقد شبهت الحكماء المعقب القدسى واستحفاظه الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المستمرة وحدة عمومها بمن يمسك سقفا معينا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها والحال فى عالم الطبيعة الخامسة كالحال فى عالم الطبائع الاربع فان الصورة اللازمة هناك تعين العقل الواهب للهيولى باذن مبدع الكل بما هى صورة مطلقة لا من حيث هى متشخصة وان كانت التشخصية لاحتياجها الى المادة فى عوارضها من المقدار والشكل ولذا قال والصورة تفتقر الى الهيولى فى تشكلها اعلم ان الصورة وان كانت اقدم ذاتا من الهيولى كما علمت لكن اعتبار التشخصية توجب تكرر التعلق من الجانبين لا على وجه الدور بان يكون تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة لا بشخصيتها وتشخص الصورة انما هو بالهيولى الشخصية لا بالهيولى بما هى هيولى اذ لا تعقل هذية الحال بدون هذية المحل والا لصح بقاء الحال مع تبدل المحل بل هذه شاكلة الهيولى بالنسبة الى الصورة فان قيل اذا عدمت الهيولى تنعدم الصورة فقد ثبت ان كل واحدة منهما يرتفع برفع الاخرى فلا حقية لاحديهما فى تقويم الاخرى من الاخرى بعكسه قلنا بمعنى انه لا ترتفع الهيولى الا وقد سبقه ارتفاع الصورة كما ان اليد اذا لم تحرك المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علة لبطلان حركة اليد بل لا يصح

قوله فى عالم الطبائع الاربع اى عالم البسائط العنصرية ... ان تبطل ... ومركباتها ...

ان تبطل حركة المفتاح الاوقد بطلت حركة اليد اولا وهكذا الحال في جميع العلل والمعلولات نعم التلازم المتكرر من الجانبين من الجنبتين بين العلة التامة ومتممها الاخير وبين المعلول في الرفع والوجود انما يكون بحسب الزمان لابحسب الذات اذ العلة متقدمة رفعا ووجودا بالملزومية والسبق والمعلول باللازمية واللحوق وان كانا في درجة واحدة بحسب الزمان انتفاء وتحققا والله اعلم بالصواب

فصل

في المكان لما فرغ عن تحقيق مهية الجسم الطبعي الذي هو موضوع هذا العلم اراد ان يشرع فيما هو المقصود في هذا الفن اعني البحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبعي فبدأ بما هو الاشهر منها وهو وقوعه في هذا المكان فحقق اولا مهية المكان في هذا الفصل واثبت انيته بعد ذلك في الفصل التالي لهذا الفصل ونحن نريد ان نبين اولا كيفية وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق مهية المكان فنقول الامر المسمى بالمكان اما ان يكون جزء من الجسم او لا يكون فان كان جزء منه فاما ان يكون هيولاه او صورته ان لم يكن جزء ولا شك انه يجب ان يكون مساويا له فلا يخ اما ان يكون عبارة عن بعد يساوي اقطاره اقطار المتمكن فيه واما ان يكون عبارة عن سطح من جسم يلاقيه وان كان بعدا فهو اما ان يكون موجودا او موهوما فهذه خمسة احتمالات وقد ذهب الى كل منها ذاهب ولما كان الاشكال في مهية المكان في انه اما بعد او سطح خصصهما بالذكر فقال وهو اما الخلاء اي البعد المجرد عن المادة سواء كان فارغا عنه او مشغولا او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي اعلم انه لما كان للمكان امارات اربع تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا وهي نسبة الجسم اليه بلفظة في وما في معناه وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين في واحد منه واختلافه بالجهات فنقول لا يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم ولا ان يكون منقسما في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة او الخط فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن لعدم صحة انتقال الجسم من سطحه مع بقائه بحاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ماليا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا هو مذهب جمهور الحكماء كالمعلم الاول والشيخين ومن تابعهم وعلى الثاني يكون المكان بعدا منطبقا على البعد الذي في الجسم فهو اما ان يكون امرا موجودا او موهوما اما الاول فهو مذهب افلاطون واتباعه القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد

لا يجتمع ما في دون الماشية فلعل غيري يعترض قال القوشجي في شرح التجريد القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بان المكان هو البعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله والباقون منهم مع القائلين بالبعد المجرد الموهوم على جوازه ١٢

ومن المذاهب ما ذكره شارح حكمة العين من انه السطح مطلقا سواء كان حاويا او محويا يستعد لتحدد الجهات وهذا القائل لم يجوز ان يكون لجسم مكانان في جهة واحدة وانه في جهتين كانه غير الفلك الاطلس من الافلاك فحينئذ ورد عليه بان من امارات المكان ان ينسب اليه الجسم بلفظة في ولا شك ان الجسم لا ينسب الى المحوي بلفظة في دون ومنها ما ذكر في المواقف وهو انه الصورة الجسمية ١٢

قوله اثبت انيته اه اي اثبت وجوده في نفس الامر وفيه ان المذكور في الفصل الآتي انما هو ثبوت المكان بل الحيز للجسم لا وجود المكان في نفسه الا ان يقال انه يستلزم وجوده في نفسه وانه لم يتعرض له لانه من مباحث الحكمة الالهية دون الطبيعية عماد ١٢

قوله على الاول يكون المكان اه وذلك لان المراد من المنقسم في الجهتين ما هو بالذات فان المنقسم بالعرض قد اطلق على الخط والنقطة وان لم يحصل البالك في ثم المراد بلفظة في اه ما في معناه في الاحتواء دون الظرفية ولم يخرج الخط بهذا القيد فانه يقال في العرف ان الشئ في الخط سواء اريد بالاول احتواء ... واما الاحتواء فانما يعتبر فيه الشمول من جميع الجهات ولم يخرج بهذه الامارة اللازمة النقطة والخط كما ذكر الشارح ومن تقييد لها بالذات

الفن الاول

عن المادة من شانه ان ينفذ فيه الابعاد الجسمانية ويسمونه البعد المفطور واما الثانى فهو مذهب المتكلمين القائلين بان لكل جسم فراغا موهوما مواضعا الجسم فى المقدار والتناهى يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم ولما كان مذهب الشائين هو المختار عند المص اراد ان يبين فى هذا الفصل فقال بعد ما ردده بين البعد والسطح بحسب الحصر الاستقرائى حيث لا يتصور شئ سواهما يوجد له امارات المكان والاول اى البعد مفطورا كان او موهوما باطل فتعين الثانى وهو السطح المذكور وانما قلنا انه باطل لانه اى المكان لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعدا موجودا مجردا عن المادة لكن كل من شقى التالى بط فكذا المقدم اما انه لا سبيل الى الشق الاول من التالى لانه يكون خلاء اقل من خلاء فلان الخلاء بين الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان فيكون مقدارا او ذا مقدار واستحال ان يكون لا شيئا محضا لان امتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف الملحوظ مع تلك الصفة فيمتنع الخلاء بمعنى اللاشئ المحض فبطل مذهب المتكلمين ولما انه لا سبيل الى الشق الثانى منه اى كون الخلاء بمعنى البعد المفطور فهو لانه لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان لذاته غنيا عن المحل والانه يتجرد عنه لان الحلول وعدم الحلول ليسا من الامور التى تعرض للاشياء لامر خارج عنها كما يحكم به الحدس الصحيح واذا كان البعد المكانى لذاته غنيا عن المحل فاستحال اقترانه به وحلوله فيه هذا خلف لان البعد المادى حال فى الاجسام وهذا انما يتم اذا ثبت كون البعد مهية نوعية ولم يبرهن عليه بعد قيل لو كان البعد المجرد موجودا لكان متناهيا لوجوب تناهى الابعاد فيلزمه تشكل فى الوجود وهو لا يمكن ان يحصل للامتداد لبعد كونه متشابها الا ان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التى هى من لواحق المادة والمقدر خلافه اقول فيه بحث لا لما ذكره شارح حكمة العين من ان فى كون الانفعال كان من لواحق المادة نظرا لان الثابت بالدليل هو ان الانفعال المخصوص الذى يكون بالانفصال الانفكاكى من لواحق المادة لا غير والجسم قد يختلف اشكاله من غير انفصال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة لان ما ذكره ليس بصواب كما سيظهر لك وجهه وكانه انحصر طرق اثبات الهيولى عنده فى مسلك الانفصال والاتصال بل لانا نقول الانفعال المستدعى للمادة كما مر مرارا عبارة عن قبول الشئ حالة مسبوقة بقوة استعدادية تبطل تلك القوة بطريان تلك الحالة وبالجملة العوارض المفارقة مما يحوج حصولها فى كل شئ الى كون ذلك الشئ ذا مادة بخلاف اللوازم والاشكال المفارقات

ايضا ذوات مواد من جهة اتصافها بالعلوم وغيرها اذا تقرر هذا فنقول كون البعد متشكلا لا ينافي
تجرده الا اذا كان تشكله من العوارض التي يمكن تجددها او زوالها وهو ثم ومن الدلايل التي اقيمت
على نفي كون المكان بعدا موجودا كما هو مذهب افلاطون انه لو كان بعد المكان له خاصية الكمية الاتصالية
وقبول القسمة الوهمية فهذه الخاصية اما ان يكون له لذاته او لامر حال فيه او محل له فعلى الاخيرين
يلزم كونه مادة للمقدار او كونه مقدارا ذا مادة وكلاهما خلاف الفرض تجرده عن المادة وعلى الاول
يلزم ان لا يقبل الانفصال اصلا لا لذاته ولا لغيره اما الاول فلان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال
ما دام ذاته موجودة واما الثاني فلتجرده عما يقبل الانفصال لذاته وهو المادة وقد ثبت ان كل
متصل يقبل الانقسام هذا ملخص ما ذكره الشيخ في الشفاء وليس لقايل ان يقول القول بان ما لا مادة
له لا يقبل الانقسام (الانفصال) غير مسلم عند اصحاب هذا الراي لان الجسم يقبل الانفصال ولا مادة له عندهم لانا
نقول قد سلف منا ان الجوهر القابل للانفصال وساير الحوادث مسلم الثبوت عند الجميع سواء كان ذلك
القابل نفس الجسم او جزءه ولان نقول لا نسلم ان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال اذ الجسم عند بعضهم محض
المتصل بذاته القابل للانفصال لانا نقول مع قطع النظر عن صحة ذلك المذهب وفساده يلزم كون الخلاء
ملاء بواسطة كونه قابلا للانفعالات والحوادث من الفصل والوصل والتناهي والتشكل ومنها انه لو
كان بعدا يلزم تداخل الاجسام والاعتذار بكون احد المتداخلين غير مادي غير صحيح لا لان القايلين
بالبعد ينكرون المادة راسا كما وقع لبعض الاعلام بل لما اقول وهو ان امتناع تداخل الجسمين اما
ان يكون للتمانع بين المادتين من الجسمين او بين البعدين او بين البعد والمادة او بين كل واحد منهما
مع كل واحد منهما اما التمانع بين المادتين فهو اما لذاتيهما او لتمانع البعدين فان كان الثاني فيكون
البعدان هما المانعين عن التداخل لا ذاتا المادتين وان كان الاول فذلك باطل لان الجسمين
المنفصلين اذا اتصلا تصير مادتاهما واحدة واما التمانع بين ذاتي المادة والبعد فهو ايضا محال لان
المادة ذاتها تلاقي البعد وتتعدد بتعدده وتتشكل بشكله في كل وان مانعت بعدها فالمانع هو بعدها لا
نفسها فاذا لم يكن الامتناع في تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من جهة المادة والبعد فقد كان من
جهة البعدين فقد علم ان طبايع الابعاد يابى عن التداخل ويوجب المقاومة والتنحي وايضا يلزم على
تقدير كون المكان بعدا تشابه الامكنة فلا يتصور كون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وكون الاخر

قوله المقاومة اه بالميم والقاف ثم الواو ثم الميم ويمكن ان يكون بالميم للاخص والعين المهملة والواو والقاف انتهى

للاخر وايضا يلزم من امكان اتصافه فى ذاته بالحركة الاينية ترتب الامكنة الغير المتناهية ثم من امتناعها امتناع الجسم لها لانه ملزوم للبعد المنافى للحركة وملزوم منافى الشئ مناف لذلك الشئ وهذا ايضا يتوقف على ان البعد جهته نوعية وايضا يلزم سكون المتحرك اذا فرضت نملة متحركة على محيط دايرة من الرحى حركة مساوية لحركة الرحى على خلاف جهتها وهذا معارض بالحوت المتحرك فى الماء على ما سيجئ واعترض اصحاب الخلاء على القائلين بسطحية المكان بوجوه منها تضاد الحركة الاحكام لحركة الساكن وسكون المتحرك لانه يلزم ان يكون الطير الواقف فى الريح الهابة متحركا لتبدل الامكنة وان يكون المحفوف بالكرباس والمحمول فى الصندوق منتقلين من بلد الى بلد ساكنا وكذا الحوت المتحرك فى الماء حركة مساوية لحركته جهة وسرعة لعدم تبدل امكنتها ومنها ما اورد الحكيم ابن الهيثم من بقاء المكان مع نقصان المتمكن بل زيادة المكان مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن مع زيادة المكان فظهر الاول فى الزق المملو ماء او هواء اذا نقص منه شئ مما فيه والثانى فى الجسم المثقوب والثالث فى الشمعة المدورة مرة والمنبسطة اخرى لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة ومنها عدم عموم الامكنة مع حكمهم بان لكل جسم مكانا ومنها عدم وجود ما هو المطلوب الطبيعى للاجسام الى غير ذلك ولها وجوه من الاجوبة المشهورة المسطورة فى الكتب من اراد الاطلاع عليها وعلى ساير الادلة والمباحث المذكورة فى هذا الباب بين اصحاب هذين المذهبين فليراجع الكتب المبسوطة ولكثرة الايرادات على كل من هذين المذهبين ذهب بعض الاعلام الى ان المكان عبارة عن الجسم المحيط من حيث انه محيط لخلوه عن جميع ما يرد على القول بالبعد وعن اكثر ما يرد على القول بالسطح ولقربه عن مفهومه العرفى لانه اذا سئل عن مكان الماء يجاب بانه الكوز لا السطح الباطن منه **فصل** فى الحيز كل جسم اثيريا كان او اسطقسيا فله حيز طبيعى يطلبه عند الخروج عنه باقرب الطرق وهو عند القائلين بالجوهر الفرد هو الفراغ الموهوم وهو عندهم غير المكان اذ المكان عندهم ما يعتمد عليه الجسم كما هو فى العرف وعند القائلين بالبعد نفس المكان وعند الذاهبين الى السطح اعم منه ومن الوضع فان الجسم المحيط ليس له مكان على تفسيرهم لكن له وضع ومحاذاة بالنسبة الى ما فى جوفه وما وقع فى عبارة بعض المحققين انهما عندهم واحد فالمراد كونهما واحدا فيما له مكان كما سوى الجرم الاعظم وهو لا ينافى الاعمية كما توهم وذهب بعضهم الى ان المكان بما هو مكان ليس طبيعيا لجسم من الاجسام اصلا سواء كان بعدا

اقول يرد على الكل انه ليس شئ منها طبيعيا من الاجسام لاستواء الابعاد المجردة الموهومة والموجودة والسطح فى الطبيعة كما تذكر ١٢

٣ وهو السطح الباطن منه الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى اقول المفهوم من كلام الشيخ ان الحيز اعم من المكان حيث قال فى موضع من طبيعيات الشفاء الجسم لا محالة ان يكون له حيز اما مكان واما وضع وترتيب وفى موضع آخر منها كل جسم فله حيز طبيعى فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا

بجرد او وسطها اما على الاول فلتشابه اجزائه في الماهية والحقيقة كما يشهد به النظر الحكمي فلا اختصاص لبعض اجزاء يكونه طبيعيا لبعض الاجسام دون بعض واما على الثاني فلانه يلزم ان تسكن الارض بطبعها لو فرضت فيما بين الماء في اي موضع كان سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم ام لا وان تتحرك الارض بطبعها لو فرضت في وسط العالم غير محاطة بالماء واللازمان كلاهما ظاهر البطلان فكذا الملزوم بل المطلوب بالطبع للاجسام انما هو الوضع والجهة والمكان مطلوب بالعرض فالارض مثلا تطلب مكانها الذي هي فيه لانه تحت جميع الامكنة والماء يطلب ان يكون محيطا بالارض بكليته بشرط ان تكون الارض على مركز العالم لانا لو فرضنا عدم تاثير القواسر في ما يؤثر في الجسم على وفق ما يقتضيه طبعه والاولى ان يقال اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تاثيرات الامور الخارجة عن ذاته كيلا يرد ان رفع القواسر وان كان ممكن الانفراض بحسب الذهن لكنه جاز ان يكون مستحيلا بحسب نفس الامر فلا ينبغي الاستدلال به على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل بحسب ذلك الفرض المخالف للواقع لكان في حيز معين لا محالة وذلك الحيز الذي حصل فيه حينئذ اما ان يستحقه الجسم لذاته او لعارض ووجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب اما ان يكون غير خارج او يكون خارجا والثاني لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم جميع القواسر على التاويل المذكور فتعين الاول فاذن انما يستحقه اي يستوجبه بطبيعته لا بجسميته المشتركة ولا بهيولاه اذ ليس شانها اقتضاء شيء مع انها في التحيز تابعة للجسمية وهو المطلوب فان الفاعل وان لم يمكن فرض رفعه مع فرض وجود مفعوله لكنك قد علمت في مبحث التلازم ان فاعل الاجسام جوهر قدسي نسبته الى جميع الاحياز نسبة واحدة فلا بد ان ينسب طلب الاحياز المختلفة الى امور مختلفة داخلة في حقائق الاجسام وما هي الا طبايعها التي هي صورها النوعية اقول وبما ذكرناه يندفع ما قيل من ان حصول الجسم في المكان لما كان من الاعراض اللازمة التي لا يتصور خلو الجسم عنها فالتاثير في حصول الجسم في مكانه من تتمة تاثير الفاعل في وجوده فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة كيف وقد علمت ان التلازم بين شيئين يوجب استناد احدهما الى الاخر ولا يجوز ان يكون لجسم ما بسيط حيزان مختلفان طبيعيان لانه ذو طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا وايضا لو كان له حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما او لا يحصل في شيء منهما والكل مستحيل اما الاول فظاهر واما الثاني فاشار

اليه بقوله فاذا حصل في احدهما وخلي مع طبعه فاما ان يطلب الثاني اولا فان طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا لان طلب الذي لم يحصل فيه هرب عن الذي حصل فيه و المهروب عنه طبعا لا يكون حيزا طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هذا خلف وان لم يكن طالبا للثاني يلزم ان لا يكون الثاني طبيعيا لان غير المطلوب طبعا لا يكون طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف واما الثالث فلانه حينئذ ان لم يكن على سمتهما او كان عليه لكن بتوسطهما يلزم ميله طبعا الى جهتين مختلفتين وهو محال وان وقع منهما في جهة يميل الى جهتهما طبعا فاذا وصل الى اقربهما عاد الى القسم الثاني ولقايل ان يقول انا لو توهمنا النار في مركز الفلك بحيث تتساوى نسبة جوانبها الى المركز فيلزم سكونها بالطبع عند المركز فيكون هذا الحيز طبيعيا لها بيان الملازمة انه لو لم يكن ساكنا بالطبع لكانت مقتضية للحركة الى جهة من الجهات ولا تخصص لجهة هف واجاب عنه الشيخ في الشفا بانه يعرض لها سكون بالقسر لانها كانت تقتضي ان تنبسط عن الواسطة الى الجهات بالسوية ولا بد من تجويف في داخلها والتجويف اما بتحقق الخلاء او بدخول جسم في داخلها والاول ممتنع والثاني لا يمكن الا بنفوذ الهواء المحيط بها او غير ذلك والنفوذ لا يتاتى الا بالخرق في جهة دون جهة مع فقدان المرجح لان هذا الانبساط في كل جهة هذا تلخيص ما ذكره ثم قال وهذا عجيب جدا فان الطبع يقتضي امرا صار غير ممكن لعارض عرض فادى ذلك الى حكم غريب ونحن لا ندري استحالة هذا العارض ولا عنفها انتهى واعلم انه كما لا يكون للجزء البسيط مكان الا بعد حصول الكلية والقسمة لذلك البسيط بل موقع التجزية في المتمكن موقع التجزية في المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل فكذلك لا يكون للمركب مكان الا بعد حصول التركيب في التركيب امر يعرض بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة الابداع يلزم وجود الخلاء قبل التركيب ثمة ومن اقتضائه الحصول فيه يلزم وجود الخلاء بعد التركيب ههنا ثم ان التركيب حيث لا يقتضي زيادة في التجسم فلا يحتاج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسايط فامكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها وكما ان مكان الجسم البسيط واحد لا غير كذلك المركب مكانه ليس الا واحدا لان مكانه ما تقتضيه الغالب من اجزائه ان كان فيه غالب ميلا اما مطلقا او بحسب جهة المكان او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الميول فيه وتجاذبت هذا ملخص ما اورده افضل المحققين في شرح الاشارات واعترض عليه المحاكم بوجوه منها ان قوله مكان جزء البسيط جزء مكان الكل انما يستقيم لو كان المكان هو

البعد

البعد المفطور او الخلاء وان كان هو السطح الباطن فجزء مكان الجزء جزء مكان الكل لان جميع الصو
فان شيئا من مكان التدوير الذى هو جزء الفلك ليس جزء من مكان الفلك اصلا اقول هذه
المؤاخذة كالمؤاخذات اللفظية فان غرضه قدس سره ان مكان الجزء ليس امرا خارجا عن مكان الكل
اذ هو بصدد رفع الحاجة عن اجزاء البسايط عن مركباتها الى امكنة سوى امكنتها البسايط ومنها ان القول بان
التركيب لما كان عارضا بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة الابداع لزم وجود الخلاء منظور
فيه لان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا زمان الا ويوجد فيه ذلك المكان
مركب اقول مطلق المركب وان كان قديما لكن تحققه انما يكون بعد تحقق البسايط بعدية بالطبع فلو
كان له مكان سوى امكنة البسايط يلزم الخلاء فى تلك المرتبة وتحقق الخلاء مطلقا مستحيل عندهم فى
اى مرتبة كان كما يظهر من نفيهم علية الجسم الحاوى للمحوى فى اثبات العقول ومنها انه لم لا يجوز
ان يتمكن فى ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء اقول لما كان تحقق القسر فى
كل مرتبة بعد تحقق الطبع عاد المحذور المذكور جذعا ومنها قوله واما مكان المركب ما يقتضيه
غالب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان فهو ممنوع ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية التى للمركب
مقتضية لحصوله فى مكان المغلوب فربما تفيد الصورة النوعية ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب
ليس لثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية اقول ان ما ذكره مع كونه مجرد احتمال
بعيد عن التحصيل كما يحكم به الحدس الصحيح لا يقدح فى اصل المقصود من عدم احتياج المركب الى غير
امكنة البسايط ولا يخفى ان ثقل الذهب وان لم يكن لثقل اجزائه الارضية لكن فعل الصورة ينبغى
ان يناسب فعل الغالب من الاجزاء المادية بها فكثرة الاجزاء الثقيلة المندمجة اندماجا شديدا بها ما
له مدخل فى افادة الصورة ذلك الثقل البتة **فصل فى الشكل** وقد علمت معناه فلا حاجة
الى ان نعيده ولما كان الشكل من الاحوال التى تعم الاجسام كلها ذكره ههنا فقال كل جسم فله
شكل طبيعى لان كل جسم متناه وكل متناه متشكل وكل متشكل فله شكل طبيعى فكل جسم فله شكل
طبيعى اما ان كل جسم متناه فلما مر واما ان كل متناه فهو متشكل فلما مر ايضا فلا حاجة الى قوله
فلانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون متشكلا وانما قلنا كل متشكل فله شكل طبيعى لانا لو فرضنا
ارتفاع تاثير القواسر بل الامور الخارجة عما يتم به قوامه لكان على شكل معين لكونه على نشأ مخصوص

وذلك الشكل اما ان يكون لطبعه سواء كان بلا وسط او بوسط مستند اليه او لقاسر لا سبيل الى

الثانى لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو من طبعه وهو المطلوب فان قيل كما ان الفلك لا يخ عن وضع معين وعندهم انه لا يقتضى وضعا معينا فكذلك لم لا يجوز ان لا يكون شئ من الاشكال طبيعيا للجسم مع عدم خلوه عن واحد معين منها قلنا الفرق بين الصورتين بين اذ الوضع الذى هو تمام المقولة انما يحصل بسبب الامر الخارج ومع قطع النظر عن الغير لا يتحقق اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكم بان الفلك لا يقتضى وضعا معينا واما الشكل المعين فانه حاصل للجسم مع قطع النظر عما عداه ولذا حكم بكونه طبيعيا واعلم ان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة اذ الطبيعة الواحدة فى المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا متشابها واتفاق البسايط فى الشكل المستدير لا يدل على اتفاقها فى الطبيعة لان اختلاف المعلولات وان اوجب اختلاف العلل ولكن اشتراكها لا يوجب اشتراك عللها ولا يجوز مع ذلك استنادها الى الجسمية المشتركة لانها من حيث هى معينة متاخرة عن القادير المختلفة باختلاف الطبايع فلا بد من استنادها الى هذه الحيثية وههنا شئ آخر وهو ان البسايط وان اشتركت فى اصل الاستدارة لكن لكل منها استدارة خاصة ومراتب الاستدارة مختلفة تختلف نوعيا كما بين فى موضعه فلا بد لها من علل مختلفة بالنوع وما هى الا طبايع تلك الاجسام التى هى عين صورها النوعية واعلم ان طبيعة الارض تقتضى الكروية وتقتضى الكيفية الحافظة لاى شكل كان ولا منافاة بين ذينك الاقتضائين بل الثانى مؤكد للاول لكن عدم كونها على الاستدارة لاجل انها صارت مقسورة بالاسباب الخارجية كالرياح والامطار والسيول ولما ازال النهى عنها الشكل ولم تزل اليبوسة صارت اليبوسة حافظة للشكل القسرى ومانعة عن العود الى الشكل الطبيعى بالعرض وعروض ذلك لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه كالمريض الذى تفعل طبيعته فى بدنه الذى قلت رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب فسادا واعلم ان اختلاف الافلاك التى ارتكز فيها كوكب وتدوير او خارج فى الشكل لاجل النقر وكذا اختلاف التمم فيه لاجل اختلاف رقة وغلظا ليس بسبب القاسر لعدمه فى الفلكيات على رايهم ولا بسبب صورة واحدة والا لزم ان يكون فعل الطبيعة الواحدة مختلفا بل بسبب الصور المتعددة والفعل كما يختلف باختلاف القابل كذلك يختلف باختلاف الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الكلى وان اقتضت كروية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى اقتضت منه كرة اخرى هى كوكب وتدوير او خارج فحصل الشكل

اختلافى

في الشكل

اختلف بالعرض وتعدد الصور ليس مقصورا على اختلاف المواد واختلاف استعداداتها بل يجوز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الفواعل فكما جاز ان تحصل بعض المركبات صورة كمالية بحسب فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العقول الفعالة او تصورتها النظام على الوجه الاشرف الاتم قال صاحب المحاكمات ههنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فانها صورة الخارج مختصة به فيكون فيه الصورتان النوعيتان وهو محال وجوابه المنع عن استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحلت فيها صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان اقول الحق في الجواب ان صورة الفلك وكذا صورة ما ارتكز فيه غير سارية في اجزاء الجسم حتى يلزم ما ذكره من كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين بل انما تعلقت بمجموع الجسم من حيث هو المجموع لا بكل جزء من اجزائه اذ صورة الفلك بعينها نفسها المجردة فان الصور صنفان صور تتقوم بمواد الاجسام سواء كانت سارية كالصور المعدنية او غير سارية كالصور الحيوانية وصور لا تتقوم بمواد الاجسام بل قوامها بذاتها ولما كانت لكل فلك بل لكل كرة اثيرية صورة مجردة هي ذاته وبها تحصل حقيقته فلا يكون له صورة اخرى منطبعة فان ذلك كما قال المحقق الطوسي شيء لم يذهب اليه ذاهب اذ الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين وقد صرح هذا العلامة بان القوة المنطبعة فيها كالخيال فينا فكيف يكون صورة جوهرية لها واما ما افاده في الجواب من تجويز كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين كالاجزاء العنصرية للمركبات ففساده مما لا يخفى اذ يلزم حينئذ ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان حتى يكون جسم واحد فلكا وكوكبا نارا وياقوتا وصور العناصر في المركبات العنصرية وان كانت باقية على التحقيق والصورة الاخرى سارية فيها لكن لا يلزم من ذلك ان يكون لعنصر واحد صورتان نوعيتان بيانه ان المركب العنصري كالياقوت مثلا وكالاعضاء البسيطة الحيوانية له اجزاء متعددة متحدة بالمهية والوجود واجزاء متباينة بالمهية والوجود والصورة الياقوتية او اللحمية او العظمية انما هي سارية في جميع تلك الاجزاء المتشابهة الحاملة للكيفية المزاجية لا في كل واحد من الاجزاء المتباينة البسيطة فان الجزء البسيط من النار او الهواء كيف يتأتى له استعداد قبول الصورة التركيبية وقال ايضا والاجزاء لو كان

في الفلك

فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلايكون بسيطا اقول وبما قررنا ظهر لك عدم ورود هذا السؤال حتى يحتاج الى ما اجاب به عنه من ان معنى تركيب الصور والقوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء اخر قوة اخرى حتى اذا كان لجزء كان له قوتان وليس الامر فى الفلك هكذا الا ان احدى الصورتين سارية فى الجميع والاخرى مختصة بالبعض ثم قال والاخرى ان الصورة التى تتعلق بمجموع الفلك وتنوعه سارية فى جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتممان افرادا من نوع واحد فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع فى شخصه اقول وجوابه ان كل واحد من المتممين ليس جسما مستقلا بنفسه بل هو جزء لجسمية الفلك فلا يجب ان يكون له صورة مستقلة ولذلك لم يكن كرة متشابهة الثخن كيف ولو كانت له طبيعة مستقلة لكانت له حركة مختصة تخرج نفسه بها الاوضاع من القوة الى الفعل لتتشبه بمبدئها المفارق كما هو المقرر عندهم واما الخارج فهو من حيث كونه جزء من الفلك لم يكن جسما مستقلا ولم يكن له حركة خاصة ولا مبدء حركة خاصة من الحيثية المذكورة واما من حيث كونه كرة مستقلة فلها حركة خاصة وصورة خاصة منوعة تكون مبدء لها وهو من هذه الحيثية مباين الحقيقة للفلك الشامل فعلى هذا لا يلزم في شئ من الصورتين تعدد افراد المبدع واعلم ان فاعل اشكال الاعضاء فى الحيوان ومقاديرها واوضاعها المختلفة التى يلاحظ فى كل منها منفعة خاصة يجب ان لا يكون قوة طبيعية عديمة الشعور كالتى بالمصورة حتى احتيج الى تجشم اعتذار لدفع لزوم كون الحيوان كرة واحدة او مجموع كرات متعددة على ما فصل فى موضعه فان كل فطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا الترتيب المحكم والترتيب الانيق الذى عجزت العقول عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدوره عن شئ عديم العلم والادراك وهو ظاهر ولا عن النفس ايضا سواء كانت ناطقة او غير ناطقة اما اولا فلان النفس لا تتعلق الا بعد البدن واما ثانيا فلانا الان عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء فى اشكالها ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا عالمين قبل تكوننا بهذه الامور واما ثالثا فلانا الان عند استكمال قدرتنا لا نتمكن من تغيير صفة من صفات ابداننا فهى ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذه البنية فثبت ان مكونها ومكمل الابدان وخالقها مدبر حكيم فاطر عليم بواسطة الملئكة الموكلين على عالم الاجرام كما هو راى اساطين الحكمة

والثالثة

واثالثها افلاطون ومن قبله من اصحاب المعارج والارتقاء الی الملکوت الاعلی **فصل فی الحرکة و** السکون لما کانت الحرکة من الاحوال التی تعرض للجسم الطبیعی بما هو هو والسکون مقابل له تقابل العدم والملکة اراد البحث عنهما فی هذا الفصل فعرفهما اولا لتوقف البحث عن احوالهما علی تصور مهیتهما وقدم الحرکة التی هی الملکة علی السکون الذی هو العدم فی التعریف لتوقف تعریفه علی تعریفها اذ الاعدام انما تعرف بملکاتها فقال اما الحرکة فهی الخروج من القوة الی الفعل علی سبیل التدریج او یسیرا یسیرا او لا دفعة اعلم ان تعریف الحرکة بهذا الوجه مما جرت به عادة قدماء الفلاسفة وتوضیحه ان الموجود اما ان یکون بالفعل من کل وجه کالمبدأ الاول تعالی وضرب من الملئکة او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها ضرورة امتناع کونه بالقوة من جمیع الوجوه حتی فی کونه موجودا او فی کونه بالقوة فیکون الوجود والقوة حاصلا له وغیر حاصل له وهذا محال ومن شان کل ذی قوة ان یخرج منها الی الفعل المقابل لها اذ لو امتنع الخروج الیه فلا قوة علیه ثم ذلک الخروج قد یکون دفعة وقد یکون تدریجا وهو بالمعنی الاعم یعرض لجمیع المقولات لکن الاصطلاح وقع علی استعمال لفظ الحرکة فیما کان خروجا علی التدریج وهذا لا یمکن الا فی اربع منها کما سیرد علیک وطعن المعلم الاول فی هذا التعریف بکونه متضمنا للدور اذ معرفة التدریج ویسیرا یسیرا موقوفة علی معرفة الزمان وکذا اللادفعة الماخوذة فی حدها الدفعة الماخوذ فی حدها الان الذی هو عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحرکة واجاب عنه صاحب المطارحات بان الدفعة واللادفعة والتدریج لها تصورات اولیة لاعانة الحواس علیها فمن الجائز ان تحد الحرکة بهذه الامور ثم یجعل الحرکة معرفة للزمان والان اللذین هما سببا هذه الامور الاولیة التصور واستصوبه الامام الرازی فی المباحث المشرقیة والحق خلافه فی ذلک لما قیل من انه لا یمکن تعقل التدریج بدون تعقل الزمان سواء قلنا ان تصور التدریج بدیهی ولا اذ کون تعقله موقوفا علی تعقل الزمان غیر مسلم وان توقف ثبوت التدریج علی ثبوت الزمان ملا انه لا بد ان یعتبر فی تلک الامور الانطباق علی امر ممتد غیر قار الذات لئلا ینتقض التعریف بالانتقالات الفکریة التی تقع فی انات متعاقبة بتوسط بین کل انین منها زمان ولیست بحرکة والممتد علی هذا الوجه هو الزمان واجاب عنه بعضهم بان تصور کل من الحرکة والزمان بوجه ما بدیهی وقد اخذ ذلک الوجه البدیهی من کل

واحد

واحد منهما فى تحديد هيئة الآخر فلا دور وورد ذلك بان تحديد الزمان يتوقف على اخذ الحركة على نحو
الاتصال وهو غير بديهى وقد علم لزوم اخذ الانطباق فى تعريف الحركة على تلك الحقيقة الاتصالية
فالاولى ان يقال ان الماخوذ فى تعريف الزمان انما هى الحركة باتصالها بحسب المسافة والماخوذ فى
تعريف الحركة انما هو الزمان الممتد المتصل بنفس ذاته لان التى قصد تحديدها انما هى حقيقة الحركة
بحسب اتصالها التى لها من قبل الزمان فلا دور ثم اعلم ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما توسط
الشئ بين المبدأ والمنتهى بحيث اى حد يفرض فى الوسط لا يكون ذلك الشئ قبل وصوله ولا بعده
فيه بخلاف حدى الطرفين فهذا هو صورة الحركة وهو صفة واحدة شخصية غير متغيرة بتبدل حدود
التوسط اذ كون المتحرك متوسطا ليس لانه فى حد دون حد بل لانه على الصفة المذكورة ثم ان ذلك
التوسط وان كان بحسب ذاته واحدا شخصيا مستمرا لكن بواسطة نسبته الى حدود المسافة الغير المتناهية
بالفرض مما يقبل انقساما بغير نهاية اذ لها حدود بالقوة من جهة اتصال موافاة حدود المسافة فهو
مستمر بحسب الذات غير مستمر بحسب النسبة الى تلك الحدود فكما ان كل حد فى المسافة المتصلة وكل
نقطة فى الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل ولكن بالقوة فكذلك كون كل من هذه الاكوان لا يكون الا
بالقوة فهذا المعنى من الحركة وجود بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فلذلك رسموها بانها كمال اول لما
بالقوة من جهة ما هو بالقوة وثانيهما ما يحصل من الاول بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبته الى حدود
المسافة وهو امر متصل منطبق على المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها وهذا الامر يسمى الحركة
القطعية والاول الحركة التوسطية والتوسطية كانها فاعلة للقطعية مثال ذلك النقطة المتحركة
مخروط مماس لسطح يرسم بحركته وسيلانه على ذلك السطح خطا فالنقطة بعرض للنقطة مماسة متنقلة
يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط تفرض فيه نقط متوهمة ليس شئ منها فاعلة له او اجزاء بل
متأخرة عنه ففى الحركة شئ كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية وشئ كالنقطة الفاعلة للخط
وهو الحركة التوسطية واشياء كالنقطة المفروضة فيه التى لم تفعله بل تأخرت عنه وهى الاكوان
المفروضة بحسب افتراض حدود المسافة وفى الزمان ايضا شئ كالراسم يقال له الآن السيال وشئ
كالمرسوم يقال له الزمان المتصل واشياء كالحدود والنهايات يقال لكل منها الآن بالمعنى الاخر و
كل من الامور الثلثة فى كل واحد من الاشياء الثلثة ينطبق على نظيريه فى الاخرين وليس الباقى مع

المتحرك الا الواحد المستمر من كل منها ضرورة انه لا يكون مع المتصل خط المسافة اذ قد خلفه ولا الحركة ببعض القطع فقد انقضت ولا الزمان المتصل فقد مضى فاذن انما يكون متحرا من القطع المتوسط في المسافة النقطة او ما في حكمه ومن الزمان الممتد ذلك الآن واعلم ان المتحرك من حيث انه متحرك حاله بعينها حال الحركة في تحقق الامور الثلثة فيه فانه من حيث انه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها مع استمراره مبدء لنفسه من حيث انه قد انتقل اذ هو بهذا الاعتبار كانه شئ ممتد منطبق على المسافة ونفسه من حيث انه وصل الى حد حد لنفسه من حيث انه قطع المسافة الى ذلك الحد واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم فالموجود الذى هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركا ولا ساكنا والموجود الذى له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما جميعا كالجسم ولقايل ان يقول ربما تعين آنا في زمان الحركة فنقول الجسم اما ان يكون فيه متحركا فيقع الحركة في الآن ويلزم بازائه جزء غير متجزء من المسافة لتطابقهما وهو مح او ساكنا فلا يكون الحركة متصلة وقد وضع انها متصلة باتصال المسافة غير منقسمة من الاجزاء الغير المنقسمة فيلزم خلو الموضوع القابل عنهما جميعا فيجاب بان الجسم لا يكون في ذلك الآن متحركا ولا ساكنا لان كلا من الحركة والسكون انما يتحقق في الزمان لا في الآن لا يقال اذا لم يكن الجسم متصفا بالحركة فالآن كان متصفا فيه بسلب الحركة عما من شانه الحركة وايضا فح يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا غير متحرك وهو ارتفاع النقيض لانا نقول في الجواب عن الاول ان نقيض الحركة في الآن هو عدم الحركة في الآن على ان يكون في الآن قيدا وظرفا للمنفي اى الحركة لا للنفي اى عدمها وعن الثاني بانه لا يلزم من عدم تحركه وسكونه في الآن خلوه عنهما في نفس الامر اذ الحركة في الآن اخص من اللاسكون ومساويه وبه فانتفائهما لا يستلزم انتفاء مساوي اللاسكون لتحققه بالحركة لا في الآن والحاصل ان الآن ان اخذ ظرفا للاتصاف نختار ان الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه وان جعل ظرفا لوقوع الحركة او السكون نقول انه لا يقع شئ منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع فيه عن الاتصاف بهما و اعلم ان الحركة لما كانت عرضا قايما بغيره فلا بد له من قابل وفاعل اما القابل لها فلا بد ان يكون امرا ثابتا يعرض له الحركة وهذا الثابت اما ان يكون امرا بالقوة فقط او ذا جهتين فالاول محال اذ العرض لا بد له من متقوم بالفعل وكذا الثاني لان ما بالفعل مطلقا قد حصل له جميع ما يجب له ولم يكن له

منتظراصلا وما ليس فيه معنى ما بالقوة لم يتحرك اذ كل متحرك يطلب بالحركة شيئا لم يحصل له بعد وايضا فان الحركة امر طارئ على الشئ ويجب ان يكون ما يعرض له شئ متجدد مشتملا على القوة والاستعداد على ما سيجئ فلا يكون بالفعل مطلقا فقد ظهر ان المفارق عن المادة لا يعرض له الحركة فيجب ان يكون الحركة موجودة فى شئ مركب مما بالقوة ومما بالفعل وهو الجسم واما الفاعل للحركة فيجب ان يكون امرا غير الجسم بما هو جسم كما اشير اليه بقوله وكل متحرك فله محرك غير جسميته اما ما يتحرك باسباب من خارج مثل المدفوع والمجذوب فالامر فى ان حركته من جهة امر خارج عنه ظاهر واما الذى لا يعرف له محرك من خارج فهو كونه متحركا من غيره يحتاج الى نظر واستدلال وعليه براهين كثيرة نختار منها ثلثة الاول ما اشار اليه المصنف هو بقوله اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لا بعلة غير كونه جسما لكان كل جسم متحركا لاشتراك الاجسام فى الجسمية والتالى كاذب لسكون بعض الاجسام كالارض مثلا فالمقدم مثله واعلم انك لما علمت ان المتحرك هو الجسم وكان الجسم جنسا للانواع الجسمانية فلك ان تقول هذا البرهان منقوض بقولنا ان البياض لو كان اللون الذى يقارنه بياضا لذاته لكان كل لون بياضا وليس كذلك فحينئذ كون اللون بياضا يحتاج الى علة وهو محال لكنا نقول فرق ما بين الجنس فى المركبات الخارجية وبينه فى البسايط فان الجنس فى الاشياء المركبة يمكن ان يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا ينفصل من الفصول بل لنفس طبيعته وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شئ اخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى غير مختلف فى الاجسام بشئ داخل بل بامور تنضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما لانهما مركبة منه ومن شئ اخر بل يكون مادة لها فيكون نوعا محصلا لان حقيقته قد تمت وتحصلت فى الخارج والا لما امكن ان ينقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية ومن النباتية الى الحيوانية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا فكونه ذا حس او تغذ لا يلزم ان يكون امرا خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمتغذى وغيرهما من الحقايق المختلفة الجسمانية انه جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما اللونية مثلا فلا يمكن ان تقرر لها ذات الا ان تتنوع بالفصول ولا يوجد فى الخارج لونية وشئ اخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد

فى الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما فقد تبين ان الجسم بجميع علل
الوجود تجعل هذا الجسم شيئا دون ذلك الجسم لا حصول فى الذهن فقط واما البرهان الثانى فهو انه
لو تحرك جسم من الاجسام عن ذاته لما امكن توهم امر غيره توجب بطلان حركته وان كان ذلك هو
السكون فى حيزه او حصول ما هو المطلوب بالحركة اى مطلوب كان وبطلان التالى ضرورة يوجب
بطلان المقدم ومنهم من قرر هذا البرهان هكذا لو تحرك جسم بمجرد جسمية فلو لم يكن له فى حركته
مطلوب لكان اما متحركا الى كل الجهات والى بعضها والاول يوجب التوجه فى حالة واحدة الى جهات
مختلفة وهو بديهى الاستحالة والثانى يوجب الترجيح بلا مرجح وهو ايضا محال وان كان له مطلوب
وجب سكونه والا لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والتالى باطل لانه لا يكون متحركا لذاته ممتنع
زوال ما بالذات وقد فرض كونه كذلك هف فالمقدم مثله واقول فيه بحث اما اولا فلعدم لخصاص
هذا الوجه بهذا المطلوب لانه يجرى فيما اذا كان تحرك الجسم لشئ غير الجسمية بل بطبيعته وهو على
حالة الطبيعة بل الاولى براده لنفى كون شئ من الحركات ملايما لذات الطبيعة بما هى هى واما
ثانيا فلانه يجوز ان يكون مطلوب الجسم المتحرك امرا يستحيل حصوله بالكلية كما فى الافلاك مثلا
فلا يلزم الخلف المذكور وعلى تقدير ان يكون ممكن الحصول انما يلزم سكون الجسم عند حصوله ان
لم يكن له مطلوب اخر واما اذا كان فلا لجواز ان يسنح له كمال بعد كمال الى غير النهاية ويحدث فيه
شوق بعد شوق فيتحرك من غير انقطاع واما البرهان الثالث فهو ان الحركة امر يحدث دائما وكل
حادث فله علة محدثة فهى المحرك وهو اما ان يكون نفس المتحرك او غيره والاول باطل لان المحرك من
جهة ما هو محرك مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه متحرك مستفيد لوجود الحركة ولا يجوز
ان يكون شئ واحد من جهة واحدة مفيدا ومستفيدا ولا ينتقض هذا بمعالجة النفس ذاتها اذ
المعالج النفس من حيث ما لها من الطبابة وملكة المعالجة والمستعلج هى من حيث هى ما لها من المرض
واستعداد قبول العلاج من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمريض متعالج فموضوع التاثير
والتاثر مختلف فيه ولتعلم ان الحركة تتعلق بامور ستة وهى المتحرك والمحرك وما فيه الحركة وما منه
الحركة وما اليه الحركة والزمان وقد جرت العادة بتقسيمها باعتبار امرين من هذه الستة و
هما المحرك وما فيه الحركة كما فعله المصنف والانسب تقديم التقسيم باعتبار الفاعل لكن المصنف

قدم التقسيم باعتبار المسافة وقال ثم الحركة على اربعة اقسام باعتبار مقولة تقع فيها الحركة ومعنى كون الحركة واقعة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل ان يفرض من انات زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في ان اخر منها مخالفة نوعية او صنفية وقد يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة المعينة وهذا بط لان معنى التسود ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها كانت ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا يتأتى لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليه شيء اخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا بل يكون شيئا اخر فما اشتد السواد في سواديته بل حدثت فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل واحد اخر بلا امتياز بينهما في الحقيقة والمحل والزمان وهو محال واتحاد الاثنين من السواد غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا ان انتفيا وانتفى احدهما فقد علم ان شدة السواد ليس ببقاء سواد وانضمام اخر اليه بل بانعدام ذات الاول وحصول اخر اشد منه وههنا بحث وهو انه لو كان معنى وقوع الحركة في مقولة هذا الذي ذكر يلزم ان لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد من المقولة الى فرد اخر انما يتصور اذا كانت الافراد موجودة بالفعل وليس كذلك والا لزم تتالي الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين وجوابه ان تلك الافراد وان لم يكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اي ان فرض لو انقطعت الحركة فيه يلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد هذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الايني في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو بط بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في العين مما احاط به جسم في كل ان فرض فبالضرورة له اين بالفعل والا يلزم الخلاء وهو مح وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع اصلا في وقت من الاوقات والحق ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية هي معيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة

على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها على مذهب بعضهم فحينئذ يكون المتحرك ما دامت الحركة باقية
ظاهرا انها فرد واحد زماني متصل غير قار هو مقدار بالعرض متضمن لجميع الحدود التي وصلت
للمتحرك في آنات زمان الحركة يكون نسبة تلك الحدود اليه نسبة النقط الى الخط والخطوط الى
السطح فالفرد الزماني حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية
التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض فلا يلزم خلو الجسم عن المقولة التي المتحرك
فيها ولا تتالي الآنات والآنيات ولا انحصار غير المتناهي بين الحاصرين اذ لا يوجد فرد واحد آني
منها في حال الحركة فضلا عن تتالي الآنيات منها او كونها غير متناهية ومما قررناه وبيناه قد تبين
وتحقق عند البصير الحاذق وجود الحركة القطعية التي هي ذات هوية متكممة اتصالية منقسمة
انقسام الى النهاية من الاجزاء المتشابهة في الحد والاسم سواء كانت عين المقولة التي وقعت فيها
الحركة او غيرها ولا اثبات وجود اخر مذكور في الخلسة الملكوتية مبنيا ان المتحرك ما دام كونه متحركا له
باعتبار الحركة التوسطية حالة مخصوصة بسيطة غير منقسمة متوسطة بين المبدأ والمنتهى وهي ليست
منطبقة على شئ من اجزاء المسافة والا لزم الانطباق بين المنقسم وغير المنقسم بل ليس لها الا
الانطباق على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير التي وقعت بين تلك الحدود فلو لم يتحقق
في الخارج الا الحركة التوسطية يلزم ان لا ينال المتحرك شيئا من اجزاء المسافة فيكون لا محالة ينتقل
من حد الى حد اخر بلا موافاة قدر من المسافة يكون بينهما فيلزم طفرات غير متناهية بحسب اجزاء
غير متناهية تفرض بين الحدود المفروضة الغير المتناهية فيكون جميع الحدود مدركة وجميع
وجميع المقادير متروكة وهذا اشد انحاء الطفرة حيث تقع في جميع اجزاء المسافة ولي فيه نظر
بالنقض والمنع والمعارضة اما اولا فلانتقاضه فيما اذا فرض نقطة كراس مخروط مارة على خط
من سطح فلا محالة تلاقي تلك النقطة جميع اجزاء الخط مع انه لا انطباق للنقطة بالقياس الى الخط
لانقسامه وعدم انقسامها فكذلك حكم الحركة التوسطية بالقياس الى المسافة واما ثانيا فلانه
وان سلم انه لا موافاة بحسب تلك الحركة لاجزاء المسافة في كل آن فرض من آنات زمان الحركة لكن لا
نسلم انه لا موافاة لها في ذلك الزمان فان ملاقاة الغير المنقسم مع المنقسم وان استحال في الآن لكن
لا يستحيل في الزمان وهذا كما ان الانطباق الآني لا يمكن بين الخط المستقيم والمستدير ولكن

الانطباق الزمانی بینهما انما یمکن بل یتحقق واما ثانیا فلان نسبة الحرکة التوسطیة الی الحرکة المتصلة
لما کانت کنسبة القطرة النازلة او الشعلة الجوالة الی الشیء المتصل المستقیم او المستدیر فلو لم یکن لها
الا موافاة الحدود دون اجزاء المسافة لم یکن ما یفعله ویرسمه متصلا واحدا بل اشیاء غیر منقسمة
متفاصلة سواء کان المرسوم موجودا عینیا او خیالیا فقد ظهر مما ذکرنا انه مع قطع النظر عن وجود
الحرکة المتصلة وعدمها یجب للمتحرک باعتبار الحرکة التوسطیة موافاة جمیع اجزاء المسافة وحدودها
نعم انها لیست دلیلا علی وجود المرسوم من الحرکة بل علی وجود الراسم منها لا غیر واعلم انه یجب
علینا ان نذکر بعضا من الشبه الواردة علی ثبوت الحرکة الاتصالیة فی الخارج مع وجوه اختلالها لتقاس
علیها غیرها لان کثیرا من الشکوک الواردة علی اتصال الجسم یبتنی علیها وباندفاعها تندفع تلک الشکوک
کما وعدنا فی اوائل الکتاب فمنها ان المتحرک ما لم یصل الی المنتهی لم توجد الحرکة بتمامها واذا وصل الیه فقد
انقطعت الحرکة والجواب ان امتناع وجودها فی آن الوصول الی المنتهی وکذا فی کل آن من الآنات مسلم
ولا یلزم منه امتناع وجودها مطلقا لان رفع الخاص لا یستلزم رفع العام بل الحرکة بمعنی القطع انما توجد
فی زمان نهایته آن وصول الجسم الی المنتهی فان قیل الحرکة بمعنی القطع لا یتصف بالوجود العینی قبل
الوصول الی الغایة ولا حال الوصول الیه لما مر ولا بعده کما لا یخفی فلا یتصف بالوجود العینی قلنا ان
اردت بقولک قبل الوصول الی الغایة انا قبل الوصول الیها فالتردید المذکور غیر حاصر وان اردت
به اعم من ان یکون آنا او زمانا فالخیار ان نفسها موجودة فی نفس زمان هو قبل آن الوصول الی الغایة
وطرفها موجودة فی ذلک الآن وکل جزء منها فی جزء من ذلک الزمان وفیه تامل سیظهر لک
ومنها انه لو کانت الحرکة المتصلة القطعیة موجودة یلزم من اتصال الماضیة منها بالمستقبلة
اتصال الموجود بالمعدوم والجواب انه ان ارید بالمعدوم المعدوم فی الحال ای الحد المشترک بین
الماضی والمستقبل فالحرکة التی فی الماضی ایضا معدوم وبهذا المعنی وان ارید به المعدوم مطلقا
فلا نسلم ان الحرکة المستقبلة معدومة فی الزمان المستقبل والذی یلزم لیس الا اتصال الکائن فی الزمان
الماضی بالمعدوم فی الحال الکائن فی الزمان المستقبل بحیث یحصل منهما موجود متصل واحد شخصی
متحقق فی مجموع الزمانین ولا استحالة فیه بل هو عین المدعی ومنها ان الماضی من الحرکة لو کان
موجودا فاما ان یراد ان وجوده مقارن لوصف المضی فیلزم ان یکون موجودا ومعدوما

سیجئ الکلام فی ان وجود طرف الحرکة منفکا من ذی الطرف فی الآن مستحیل کان الزمان علی تقدیر تناهیه فی جانب

اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء وان كان مقارنا بالوصف الحضوري ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في آن ما لا يكون موجودا في آن ما لا يكون موجودا في الماضي وعليه يقاس مقارنة الوجود للاستقبال والجواب ان الماضي من الحركة موصوف بوصف الانقضاء بالقياس الى الان لا في نفس الزمان الماضي ولا بحسب الواقع مطلقا فيسلب عنه الوجود المقيد بكونه في الان ولا يسلب عنه في الان الوجود المطلق فالان انما يكون ظرفا لسلب وجوده فيه وليس ظرفا للحكم بسلب مطلق الوجود في الاعيان وبين المعنيين فرق بعيد وكذا القول في المستقبل من الحركة حركة في الكم كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم اخر على وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل مداخلة في جميع الاقطار على نسبة طبيعية كما يكون في سن الحداثة فقولنا ازدياد مقدار الجسم شامل للتخلخل فيخرج بقولنا بسبب اتصال جسم اخر وبقولنا على وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل يخرج الازدياد الحاصل للجسم بسبب اتصال جسم اخر بسطحه الخارج وبقولنا مداخلة في اجزاء الى جميع الاقطار خرج السمن فانه في العرض والعمق وبقولنا على نسبة طبيعية خرج الورم في جميع الاقطار والذبول عكسه وهو انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الاجزاء عن جميع الاقطار على التناسب كما في سن الشيخوخة وعليك بمقايسة قيوده على قيود النمو وههنا بحث مشهور وتقريره ان النامي لا يخ اما ان يكون فيه شئ ثابت او لا يكون فان كان فهو اما ان يكون الصورة فقط او المادة فقط او المجموع اما الاول فهو محال لان الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصورة واما الثاني فلا يخ اما ان يكون الثابت كل المادة او الثابت هو البعض الذي كان منها كالاصل والتغير انما يقع في الزائد والاول باطل لان زيدا انما يتصل به شئ وينفصل عنه اخر والجسم غير باق مع الفصل والوصل وكذا الثاني لان الغذاء اذا اتصل به وشبهه فان صار الكل متصلا واحدا متحدا طبيعة واحدة امتنع ان يحكم على بعض الاجزاء بالثبات والبقاء وعلى بعض اخر بجواز التبدل والتغير مع اتحاد الطبيعة والمهية وان لم يتصل ولم يتحد معه فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه واما الثالث وهو ان يكون الباقي مجموع المادة والصورة اذا لم يكن المادة باقية لا يكون المجموع باقيا وان لم يكن فيه شئ ثابت فلا يتحقق حركة اصلا لان بقاء الموضوع شرط في تحققها كيف وزمان حركة النمو منقسم الى غير النهاية وبازائه مراتب الزيادة هي افراد المقولة التي هي الكم في هذه الحركة فاذا يلزم ان يكون هناك اشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور

وهو محال

وهو محال ويمكن ان يجاب عنه بان فى الجسم النامى اجزاء اصلية غير متبدلة وهى الحافظة للصورة النوعية الشخصية واجزاء متبدلة وهى اسباب لظهور كمالات تلك الصورة فالمتحرك فى النمو والذبول هو الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية واما قوله ان الزيادة الغذائية لما وصلت اتصلت بالاصل وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض اولى بالبقاء والبعض الاخر بالتبدل فجوابه ان الاصل ربما يتميز عن الزيادة فى الاستحكام والقوة فهو بما فيه من الصورة النوعية مبدل لامتداد تلك الزيادة و تحليلها فيصير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الاصل ويؤيد ذلك ما يؤول اليه كلام الشيخ الرئيس فى طبيعيات الشفاء فى ان الباقى فى النامى بعض المادة الاولى والنوع من الصورة وان النوع هو النامى بمعنى ان الزائد فى مقدار خلقته بسببه دته لا المادة ولا المقدار فان المادة الباقية لم تزد مقدارها بل انضاف اليها مادة اخرى فحصل مجموع اعظم مما كان ولا اعظم المادة الباقية فقط واعترض عليه المحقق الدوانى فى شرح الهياكل بان هذا تصريح بنفى الحركة الكمية فى النمو ضرورة تبدل الموضوع بزوال الشخص منه وحدوث اخر من نوعه مع بقاء النوع اقول لعل الشيخ اراد من النوع من الصورة الصورة النوعية للشخص ويكون مراده من النوع هو النوع على طريقة المسامحة المشهورة لا يقال المتحرك هو القابل للحركة والصورة فى الجسم هى الفاعلة للحركة على رايهم فكيف يكون شئ واحد قابلا وفاعلا لانا نقول هى محركة من حيث ذاتها ومتحركة من حيث اشتمالها على بعض المادة الاولى ولا فساد فيه لاختلاف الحيثيتين بقى شئ اخر وهو ان اثباتهم الحركة فى النمو والذبول ينافى قولهم بتجدد بدن الانسان حيث راد وا اثبات ان نفسه غير جسمية وقد انكر صاحب المطارحات الحركة الكمية واستدل على نفى النمو والذبول بان النمو انما هو تخلل بعض الاجزاء فى الجسم وللاجزاء الاولية مقدار باق بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس ههنا زيادة فى مقدار جسم واحد اصلا بل انضمام جسم ذى مقدار الى جسم اخر مثله والذبول انما هو تحلل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصاله عنه فليس فيه نقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية على مقدارها وانما انفصل عنها جسم اخر له مقدار فلا يتجاوز الامر فيهما عن حركة بعض الاجزاء الخارجة الى اجزاء الجسم بالالتصاق وحركة بعض اجزاء الجسم الى الخارج بالانفصال فهى بالذات حركة اينية وبالعرض حركة كمية واجاب عنه الكاتبى فى شرح الملخص بانه لا شك ان الاجزاء الاصلية زادت

عند النمو علی ما کانت علیه قبل ذلک ضرورة دخول الاجزاء الزائدة فی منافذها وتشبهها بها وفی الذبول نقصت عما کانت علیه وانکار هذا مکابرة وقد حاکم السید الشریف فی حواشیه علی شرح حکمة العین بین المعترض والمجیب بقوله ان کان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلیة بحیث یصیر المجموع متصلا واحدا فی نفسه فالامر کما قاله المجیب والا فالامر کما قاله المورد وقال المحقق الدوانی ان الجسم النامی لیس متصلا واحدا وکذا الجزء الغذائی ضرورة کونهما ممتزجین وبقاء صور الممتزجات کما قرروه فی موضعه فکیف یصیر مجموعهما متصلا واحدا فی نفسه ثم علی تقدیر التنزل فلابد من ان ینعدم المنفصلان ویحدث جسم آخر متصل کما حقق فی مقامه فینعدم الجسم بالنمو ویحدث جسم آخر وهذا ایضا مستلزم لانتفاء الحرکة الکمیة فی النمو لتبدل الموضوع وان اراد بکونهما متصلا فی نفسه المداخلة التامة فذلک لا یحقق الحرکة ضرورة انه لم یزد مقدار جسم واحد اصلا اذ المقدار الزائدة قائم بمجموع الاجزاء الجدیدة والقدیمة انتهت عبارته ولقائل ان یقول الاتصال ههنا بمعنی صیرورة الجسمین جسما واحدا طبیعیا منقسما الی اجزاء مقداریة متشابهة المهیة متحدة الوجود قبل القسمة وان کان مرکبا من اجزاء اخر متباینة الماهیة والوجود فالاتصال بهذا المعنی یمکن ان یتحقق بین الغذاء والمغتذی بعد فعل الغاذیة وصیرورته شبیها بالمغتذی والجسم النامی متصل واحد فی نفسه بمعنی ان له اجزاء وهمیة متحدة المهیة والوجود وان لم یکن متصلا بمعنی عدم ترکبه من الاجسام وتحقق الاتصال بهذا المعنی بین الجسمین لا یوجب انعدامهما وانما یوجب ذلک الاتصال بالمعنی الآخر وقال العلامة القوشجی فی شرح التجرید ان النمو والذبول لیس حرکة کمیة موضوعها باق بعینه فان زید الطفل بعینه زید الشاب وان عظمت جثته وکذا زید الشاب هو بعینه زید الشیخ وان نقصت جثته والسر فی ذلک ان العظم والصغر فی مقدارهما ولیس هو من مشخصاتهما وکذا الحال فی السمن والهزال فان موضوعهما شخص واحد وقد شنع علیه کل من نظر فی کلامه بانه لو اراد بقوله ان زید الطفل هو بعینه زید الشاب ان نفسهما المجردة واحدة فسلم لکن لا یجدیه اذ هی لیست موضوعة للحرکة الکمیة وان اراد ان هذا البدن بعینه ذلک البدن فممنوع کیف وقد تبدل کثیر من اجزاء الاول وانضم الی ما بقی اکثر منه اقول له ان یقول ان النامی هو مجموع النفس والبدن وقد یطلق علیه الجسم بالاعتبار الذی یکون به جنسا ولذا یطلق علیه باعتبار کونه مادة وقد اشرنا الیه

قبل هذا

قبل هذا وتشخص المجموع من حيث هو المجموع وكذا وحدته العددية محفوظة بتشخص النفس و
وحدتها واذا صدق على المجموع الجسم بالذات صدق عليه انه متكمم واذا كان محفوظ الوحدة
التشخصية متزايد الكمية ومتناقصها فيصدق عليه انه متحرك حركة كمية في النمو والذبول لبقاء
الموضوع وتوارد افراد المقولة عليه لاتصال او تحقق الحركة في الكم يلزم تحقق مقدار غير قار
بناء على ما هو الحق من اتصاف الموضوع بفرد زماني تدريجي مما فيه الحركة في زمان الحركة فيلزم ان
لا يكون الكم الغير القار منحصرا في الزمان مع انه يظهر من كلامهم الانحصار الا ان نقول مرادهم من الغير القار
ما يكون غير مجتمع الاجزاء حدوثا وبقاء معا لا بحسب الحدوث فقط والكم الذي يتحرك فيه الجسم وان
كان تدريجي الحدوث لكنه ثابت البقاء وكذا الزاوية الحادثة من مغارة خط عن خط مع ثبات نقطة
مشتركة بينهما والسطح والجسم التعليمي الحادثان من قطع الجسم شيئا وفيه نظر اما اولا فلان معنى ازدياد
الشئ في الكم او انتقاصه فيه ليس هو ان يكون هناك كمية واحدة بعينه وقد انضمت عليها كمية اخرى
او انفصلت عنها فان هذا ممتنع كيف وقد علمت ان المتصل بالذات مما ينعدم بطريان الوصل والفصل
عليه والمعدوم لا يتصف بالزيادة ولا بالنقصان بل معناه كون ذلك الشئ بحيث يتلبس في كل آن يفرض
بفرد لا يكون هذا الفرد حاصلا له في آن آخر سابق عليه او لاحق به فاذن لا يمكن ان يكون في الجسم كمية
حادثة متدرجة باقية مجتمعة واما ثانيا فلانه لا يدفع النقض عن الخط الحاصل من حركة الكرة على السطح
المستوي فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا فالاولى ان يجاب بان المراد من الغير القار ما يكون كك
بالذات بمعنى انه يقتضي كونه تدريجيا اصلا وغير الحركة والزمان ليس من هذا القبيل اذ ما من شئ
من تلك الامور الا ويوجد له فرد ثابت بعدم القرار مما يعرض لها بتبعية الحركة ثم اعلم ان العلامة
الشيرازي جعل في شرحه لكليات القانون السمن والهزال من اقسام الحركة الكمية اذ قال واما الحركة
في الكم فهي اما ان تكون الى الازدياد او الى الانتقاص والتي الى الازدياد اما ان يكون لورود مادة اخرى
وهو النمو والسمن او لا يكون كذلك وهو التخلخل والتي الى الانتقاص اما ان يكون بافناء شئ من المادة
وهو الذبول والهزال او لا يكون كك وهو التكاثف وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء
صورته النوعية وتسمى هذه الحركة استحالة ويجب ان يعلم ان تلك الحركة لا تقع في جميع الكيفيات
بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد والتضعف بمعنى ان محله يشتد فيه لا بمعنى ان نفسه يشتد اذ قد

علمت ان ذلك مما لا يتصور وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان بل من اين الى اين
اخر على سبيل التدريج وتسمى نقلة وهو ظاهر وحركة في الوضع وهي ان تكون في الجسم المتحرك
حركة على سبيل الاستدارة فان اجزاءه باين كل واحد من اجزاء مكانه او ما في حكم مكانه من نسبته
الى غيره من الاجسام وقد يلازم كله فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على سبيل التدريج ولم
يختلف نسبة مجموع الجسم الى مجموع مكانه من حيث كونه متحركا بهذه الحركة فلا ينتقض عكسه بالكرة
المدحرجة واعلم ان الجسم قد يكون متحركا في الوضع فقط كالكرة المتحركة على احد اقطاره بشرط ان لا
تفارق مكانها وكذا البيضي اذا تحرك على قطره الاطول والعدسي اذا تحرك على قطره الاقصر وكذا الاسطوانة
القائمة والمخروط القائم اذا تحركا على سهميهما وقد يكون متحركا في الوضع والاين معا لكن احدهما
يكون بالذات والاخرى بالعرض كالكرة المدحرجة والشخص القائم اذا صار قاعدا فلا ينتقض طرده
بالثاني كما توهم وليس قوله ويلازم كله مكانه داخلا في التعريف كما زعم صاحب الحواشي بل لتخصيص
مادة المثال من غير هذه الحركة لئلا يقع الاشتباه بينها وبين غيرها واعلم ان الجوهر لا يقع فيه حركة
والا لكان الانتقال فيه اما من شخص منه الى شخص اخر او من نوع الى نوع اخر فان كان الاول فما تغيرت
الصورة الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كونا وان كان الثاني فهي كل ان
يتحقق جوهر اخر لامتناع تحقق الاتصال الواحد الذي بين امور متخالفة بالماهية فيكون بين جوهرين
جوهر انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال وهذا بخلاف الكيف فانه مما يقبل الاشتداد و
التنقص فيمكن وجود كيفية واحدة مستمرة من مبدء زمان الحركة الى منتهاه لا يكون له جزء ولا حد الا
بمجرد الفرض وهذا لا يتصور الا في الحال بالنسبة الى المحل الذي يتقوم بدونه فلا يمكن للصورة بالقياس
الى المادة فالكون والفساد لا يكون بحركة والبواقي من مقولات العرض لا يقبل الا بالعرض اما الاضافة
فانها ان كانت عارضة لمقولة تقع فيها الحركة فهي متحركة بتبعيتها والا فلا فان الماء اذا تحرك في السخونة
فقد انتقل من الاشد الى الاضعف او بالعكس على التدريج بالتبعية وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل
تابع للانتقال من اين الى اين والانتقال من الاكبر الى الاصغر تابع للانتقال الكمي ومن الاشرف في الوضع
الى الاخس فيه تابع للانتقال الوضعي واما الجدة فتبدل الحال فيها انما هو اولا في الاين فالحركة فيها
بالعرض لا بالذات فالحركة اولا في العمامة بحسب الاين ثم في التعمم وفي السلاح ثم في التسلح واما متى فان

وجود للجسم بتوسط الحركة فان كل حركة كما سيأتي في متى فلو كان فيه حركة لكان للمتى متى آخر وهو محال واما الفعل والانفعال فليس فيهما حركة لان الحركة خروج عن هيئة قارة الى هيئة قارة لانه لو كانت عن هيئة غير قارة لما كان خروج عنها وترك لها بل امعان في تلك الهيئة مثلا ان كانت الحركة من التسخن الى التبرد وكان الجسم في حالة تسخنه يتبرد فانه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك في مقولة ان ينفعل فان كان قد ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل هذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل في نفي الحركة في مقولة ان يفعل وان ينفعل واقول توضيح ذلك ان الحركة في كل مقولة كما مر عبارة عن ان يكون للموضوع في كل آن من آنات زمان الحركة فرد من تلك المقولة وهذا لا يتصور في غير القارة من المقولات كمقولة متى وان يفعل وان ينفعل وكذا الحال في كل هيئة غير مستقرة من حيث انها غير مستقرة كالحركة والزمان اذ لو تحرك شئ في مقولة متى مثلا للزم ان يكون له في كل آن يفرض من زمان حركته سنة او شهر او غير ذلك فيكون انتقاله من سنة الى سنة او من شهر الى شهر دفعيا وعلى هذا القياس حكم المقولتين الباقيتين اذ يؤخذ في مفهومهما التدرج وعدم الاستقرار فانهما التأثير والتأثر على نهج التجدد الاتصالي وحكم المسافة من حيث انه مسافة كذلك فلو تحرك جسم في المسافة من تلك الحيثية يلزم ان يكون انتقاله من فرسخ الى فرسخ او من ميل الى ميل دفعيا بالبيان المذكور وبما ذكرناه ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في مقولة متى دفعيا لان الانتقال من سنة الى سنة او من شهر الى شهر يكون دفعة ونقول ايضا ان كل حركة باعتبار المحرك فهي اما ذاتية او عرضية لان القوة المحركة اما ان تكون موجودة في المتحرك من حيث انه متحرك او لا تكون موجودة فيه من تلك الحيثية فالحركة في الاول ذاتية وفي الثاني عرضية وكل حركة ذاتية فهي اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة الموجودة في المحرك بما هو متحرك اما ان تكون مستفادة من خارج اي امر مباين للمحرك في الاشارة الحسية او لا يكون وان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان تكون لها شعور فهي الحركة الارادية سواء كانت على نهج واحد كما في الافلاك او لا على نهج واحد كما في الحيوانات وان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية سواء كانت على نهج واحد كما في العناصر او لا على نهج واحد كما في النباتات وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية والفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل قسري اليها يكون القاسر علة معدة له ولو كان القاسر فاعلا

قوله مع انضمام مبدأ الميل ... ذكره الشيخ في رسالة الحدود ... الحركة ... كما يكون الجسم ... وهي ... الشعور قطعا ١٢

للحركة القسرية او للميل القسري لانتفى كل منهما بانتفائه وليس كذلك ومما يناسب هذا المقام ان الحركة لما كانت امرا متجدد الذات متدرج الحصول فلا بدّ ان لا يكون علتها امرا ثابتا غير متغير اصلا والا يلزم تخلف المع عن علته التامة وهو محال فالطبيعة مثلا اذا كانت على صرافتها كان مقتضاها ثابتا فلم تكن مقتضية للحركة اذ هي متجددة شيئا فشيئا والثابت من حيث انه ثابت لا يكون علة للمتغير كما بيّنا فهي في اقتضائها الحركة يجب ان يلحقها ضرب من تبدل الاحوال لا يقال للحركة حيثيتان احديهما حيثية ذاتها وهي توسط الجسم بين مبدء المسافة ومنتهاها وهي بهذا الاعتبار ثابتة باقية من اول زمان الحركة الى آخره والثانية حيثية النسب التي يلزمها وهي بهذا الاعتبار متجددة مقتضية غير ثابتة فالحركة من الحيثية الاولى مستندة الى القوة المحركة دون الحيثية الاخرى وهذه مستند الى تلك الحيثية لانا نقول الكلام في استناد هذه الى تلك عائد بعينه فالحركة الطبيعية يجب ان يكون لها علة متجددة هي مجموع امرين احدهما ثابت وهو الطبيعة وثانيهما متجدد هي الوصولات الى حدود متجددة متبدلة تكون تلك الوصولات حالات غير ملائمة للطبيعة والا لم تصر محركة فتوجب الطبيعة بشرط وجود تلك الحالات العود الى الحالة الطبيعية وعند حصولها تنقطع الحركة لانتفاء احد جزئي علتها وهي الحالات المتجددة وكما ان العلة ذات جهتين جهة ثبات وجهة تجدد كذلك المع باعتبار التوسط والقطع الثابت للثابت والمقتضي للمقتضي ولقائل ان يقول الكلام في علة تجدد الحالات الغير الطبيعية كالكلام في علة تجدد اجزاء الحركة لكن يجاب بان الطبيعة مع كل حالة غير ملائمة علة لحركة ومع كل حركة علة لحالة اخرى غير تلك الحالة لئلا يلزم الدور فلا يزال الحالات موجبة للحركات والحركات معدة للحالات على الوجه المستمر الغير الدائر الى ان يعود الطبيعة الى الحالة الطبيعية وكذا الكلام في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية وذلك لان النفس في ذاتها ثابتة فمقتضاها ثابت فلا يكون الحركة الارادية مقتضى النفس فلا بد حينئذ من انضمام امر اليها وذلك الامر ليس هو التصور الكلي لان نسبته الى جميع الجزئيات على السوية بل التخيلات الجزئية المنبعثة منها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة ويتجدد كل من الارادة والحركة بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية ولا يخفى على المتفطن انه كما يجوز ان يكون فاعل الحركة ثابتا محضا بلا تبدل حال بعد حال كذلك حكم القابل لها فكل ما يقال في تصحيح نسبة الحركة الى الفاعل يجب ان يقال مثله

في تصحيح نسبتها الى القابل **فصل** في الزمان مطالب هذا الفصل ثلثة الاول في التنبيه على انية الزمان الثاني في تحقيق مهيته الثالث في بيان كونه غير مقطوع البداية والنهاية وقبل الخوض في المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس قد اختلفوا في الزمان اختلافا عظيما فمنهم من اثبت له وجودا عينيا ومنهم من نفى وجوده الا بحسب الوهم والمثبتون لوجوده منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا والجاعلون له جوهرا منهم من جعله جوهرا قدسيا غير جسماني وفرقة منهم زعمت انه واجب الوجود لذاته تعالى ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو الفلك الاعظم والجاعلون له عرضا اتفقوا على انه عرض غير قار ثم هو اما نفس الحركة او غيرها فهذا تفصيل المذاهب واما حجة كل فريق فحجة المنكر لوجوده امور الاول انه لو كان موجودا لكان منقسما والا لزم ارتفاع التقدم والتاخر عن الموجود وهو باطل بالبديهة والزمان يكون وقت وجود الحادث ووقت عدمه واحدا فيلزم كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال واذا كان منقسما كان بعضه منقضيا وبعضه متجددا اذ لو كان حاصلا بجميع اجزائه لعاد المحذور فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان لا محالة واما الان الغير المنقسم المحفوف فلم يكن له وجود اما عند نافيه فلانه طرف الزمان والشيء اذا لم يكن موجودا امتنع ان يكون طرفه موجودا واما عند مثبتيه فلان الطرف لا يوجد الا اذا وقع قطع لكن الطرف والزمان عندهم غير مقطوع الجانبين والجواب ان الوجود المطلق اعم من الوجود في الان او في الماضي او في المستقبل ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم فكما ان المكان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في المكان او في طرف منه كذلك الزمان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في الماضي او المستقبل او في الان الذي هو طرفه الحجة الثانية لو كان الزمان موجودا لكان بعض اجزائه قبل البعض كما بينا فتلك القبلية لا تكون بالذات اما اولا فلان العلة من حيث هي علة تجب الحصول مع المعلول وههنا يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر واما ثانيا فلان الجزء المفروض علة اما ان يكون علة لمهية الجزء الاخر او للازم مهيته او لامر عارض له او نقول هكذا اما ان يكون علية الجزء المتقدم لمهيته او للازم من لوازم مهيته او لامر عارض له فعلى الاولين يلزم كونهما متخالفين بحسب المهية والا لزم كون العلة علة لنفسها وهو محال لانه كل جزء يفرض في الزمان يجب ان يكون مخالف المهية للجزء الاخر لكن الاجزاء الممكنة الانفراض في الزمان غير متناهية ولتخالفها يجب المهية

لايتوقف امتياز بعضها عن بعض على الفرض فما يمكن له من الانقسام الغير المتناهية يجب ان يكون حاصلة بالفعل متمايزة فكل واحد من تلك الاجزاء غير قابل للانقسام والا لكانت له اجزاء متمايزة حاصلة بالفعل فلم يكن واحدا وقد فرض كذلك هف فيلزم تركب الزمان عن الآنات المتتالية المستلزم لتركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية وقد بين بطلانه وعلى الثالث وهو كونه علة لامر عارض لمهية الجزء المتاخر او كونه علية لامر عارض له يلزم جواز صيرورة الغد امس والامس غدا وذلك محال وايضا اذا كان الجزء المتاخر مما يمكن ان يكون هو بعينه متقدما كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذلك القول في الجزء المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان هذا خلف فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا بالمكان وهو ظاهر فهو اذن بالزمان لان اصناف التقدم منحصر في الخمسة باتفاق الفلاسفة فيكون للزمان زمان وننقل الكلام الى ذلك الزمان وهكذا الى غير النهاية والجواب ان المقدم والمتاخر اذا لم يكونا جزئين من اجزاء الزمان يجب ان يكونا متصفين بالتقدم والتاخر لاجل اقترانهما بجزئين يكون احدهما قبل والآخر بعد واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون كل منهما في زمان آخر اذ التقدم والتاخر من العوارض التي تعرض لاجزاء الزمان لذواتها لا لملاحظة امر آخر معها فما به التقدم والتاخر هو نفس اجزاء الزمان سواء كان المتقدم والمتاخر هي او غيرها فكل جزء من اجزاء الزمان هو نفس القبل والقبلية باعتبارين كما ان ذات الباري هو نفس الموجود والموجود باعتبارين والجوهر الممتد في ذاته نفس المتصل والاتصال باعتبارين وكذلك التاخر الزماني والمعية الزمانية فان المعين اذا كانا جميعا في جزء من اجزاء الزمان كان ما به المعية بينهما امر ثالث هو جزء من الزمان واما اذا كان احدهما جزء منه كان ذلك الجزء ما به المعية فيكون مع ومعية باعتبارين فان قيل فالزمان اذا كان لذاته متقدما ومتاخرا وكل ما كان كذلك فهو من المضاف فالزمان مجرد اضافة فمقول ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتاخر بل هو مقدار يقتضي التقدم والتاخر لذاته فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي ان يكون معروضا لهذين الوصفين لا انه لا معنى له الا التقدم والتاخر كما ان الهيولى لذاتها جوهر لكنها لذاتها تقتضي القوة والاستعداد للاشياء لا انها محض الاستعداد حتى تكون من مقولة الاضافة هذا ما ذكر في هذا المقام وظني انه يعود اشكال

قوله فلا يلزم الخ اي لا يجوز حاصله ان التقدم والتاخر عارض علية لاجزاء الزمان بالذات فلا يجوز ان يكون مختاجة في عروضها [illegible]

عليه بعض تلك الاجزاء لبعض بعينه فان كون بعضها متقدما و بعضها متاخرا مع تشابهها و تساويها
في الحقيقة النوعية لا بد لها من امر زايد على ذاتها يكون سببا لامتياز بعضها عن بعض والا يلزم الترجيح
من غير مرجح والجواب بان اجزاء الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذواتها الشخصية وهويّاتها غير متين
فانه ان جاز هذا لجاز ان يقال في كل شيئين من نوع واحد انهما يمتازان بذواتهما من دون مميز و
اجزاء الزمان اشتركت في الهيئة والمحل فلا بد من مميز والحق في الجواب ان الزمان متصل واحد في الخارج
ولا جزء له بالفعل ولا بالقوة بحسب الخارج فلا حاجة الى مميز خارجي ليمتاز شيء منه من شيء ولما بحسب
التوهم والتصور فانه يمتاز بعض اجزائه عن بعض بالتقدم والتاخر والقرب مما يوخذ في الوهم
مبدء والبعد عنه ولا يبعد ان يمتاز ايضا بنسب كوكبية في الاجرام السماوية من مقابلاتها ومقارناتها
من الاوضاع التي تحدث فيما بينها الحجة الثالثة ان المعقول من الزمان ما به يتقدم الاشياء
بعضها على بعض ويتاخر بعضها عن بعض بالتقدم والتاخر اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتاخر
بهما معا وهذا المعنى لو كان موجودا لكان متعلقا بالمادة الجسمانية والحركة والتغير مع ان هذا
المعنى يوجد في غير الجسمانيات والمتغيرات فان الباري تعالى يصدق عليه انه قبل كل حادث عند عدمه
ومع كل حادث عند وجوده فاذا قطعنا النظر عن ساير اقسام التقدم من العلية والطبع والشرف وجرّدنا
النظر الى ذاته تعالى كان موجودا مع عدم الحوادث وهو الآن موجود مع وجودها فكانت قبلية
تارة ومعية اخرى كقبلية ساير الاشياء ومعيتها فاذا كانت هذا النحو من القبلية والمعية مما يستحيل
عليه الحركة والتغير فعلمنا ان حصول التقدم والتاخر بهذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق
بالحركة والجواب ان نسبة الباري الى جميع الموجودات نسبة واحدة هي المعية الغير الزمانية ولا تجدد
ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة الى الباري القيوم فكانها يوجد بالنسبة اليه تعالى مرة واحدة اما
مبدعاتها فلا في زمان واما كايناتها فكلا في زمانه فيعبر عن نسبته تعالى الى المبدعات بالسرمد وعن
نسبته الى الكاينات المتغيرة بالدهر كما يعبر عن نسبة المتغيرات بعضها الى بعض بمتى ولما احتج من زعم
ان الزمان واجب الوجود لذاته فهو ان الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته امر محال وكل ما يلزم من
فرض عدمه محال فهو واجب الوجود لذاته اما الكبرى فضرورية واما الصغرى فلانا لو فرضنا عدم
الزمان قبل وجوده او بعد وجوده لكانت القبلية والبعدية زمانية فقد لزم من فرض عدمه

فرض

قوله غير متين اه اما بصيغة اسم المفعول من التبيان او بالصفة المشبهة من المتانة اي غير مبرهن عليه او غير سديد
١٠١٤

فائدة ... في العشر الاول من شهر رمضان المبارك من شهور سنة ١٣١٢

قوله ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة الى الباري القيوم اي الواجب لما كان خارجا عن الزمان ولا تغير فيه فلا يتصور له قبلية او بعدية او معية زمانية بالنسبة الى شيء وان كان له قبلية او معية او بعدية بمعنى آخر فهذه الالفاظ الزمانية مستعملة له لا الاشياء الزمانية بالذات وان الواجب بالعرض الحكيم ميرزا ابو الحسن دام ظله العالي

فرض وجوده فيجوز العدم على الزمان متناقض والجواب ان استحالة نحو خاص من العدم لذاته لا يقتضي استحالة مطلق العدم وواجب الوجود لذاته ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم لذاته والزمان لا يابى لذاته ان لا يوجد اصلا وان ابى لذاته ان يعدم بعد كونه موجودا وامّا ظن من زعم كون الزمان جوهرا قائما بنفسه مفارقا عن المادة المنسوب الى افلاطون الالهي وشيعته من الاقدمين فمبناه التحرز عن مضايق الشبه الواردة على مذهب المعلم الاول من كون الزمان مقدار الحركة وقالوا لا يقع في بحث ذات الزمان تغيّر اصلا ما لم يعتبر نسبته الى المتغيرات فان لم يقع فيه شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وان وقع فيها شيء منها حصلت لها قبليات وبعديات لها من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل انما هي من قبيل تلك المتغيرات واستصوب ذلك الرازي اى الامام حيث قال في شرح عيون الحكمة ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب الامام افلاطون والاقرب عندي في الزمان وفي المدة هو مذهب افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبر نسبته ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة عن التغير سمي بالسرمد ومن هذا الاعتبار وان اعتبر نسبته ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبر نسبته ذاته الى كون المتغيرات مقارنة معه فذلك هو الزمان وقال ايضا واما مذهب افلاطون فهو الى العالم البرهانية الحقيقية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله تعالى والجواب ان هذا الظن ينفسخ مما سياتي من تحقيق مهية الزمان وانها مقدار لما هو ذو تقدم وتاخر في ذاته لا يوجد المتقدم منه مع المتاخر بحسب الذات ومهيته متعلق بامر متغير لذاته بعضه فائت و بعضه لاحق ومثل هذا الامر الذي وجوده على سبيل حدوث امر فامر لا يكون الا ماديا فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا يكون مفارقا كيف ولو لم يكن الزمان متقضيا سيالا في ذاته لكان الشيء الذي حدث الان فهو قد حدث في زمن الطوفان وح لا يكون بين الاشياء تقدم وتاخر وهو مما يدفعه الحس وبالجملة لو لم يكن في الموجودات شيء متقدما ومتاخرا بالذات لا يوجد التقدم والتاخر في شيء من الاشياء بالعرض وذلك الشيء هو المسمى بالزمان واذا كان الزمان منقضيا متجددا لذاته استحال ان يتعلق وجوده بالمفارقات عن المادة اذ لا تجدد ولا سنوح في عالم القدس

فضلاً عن ان يكون هو بنفسه جوهرا قائما بذاته مفارقا عن المادة ووهم من جعل الزمان جسما هو الفلك الاعظم لزعمه ان كل شئ فى الزمان وكل شئ فى الفلك والمقدمتان على تقدير حقيتهما لا ينتجان الا ان بعض ما يوجد فى الزمان يوجد فى الفلك واما من جعل الزمان نفس الحركة كما فاستدل عليه بامرين الاول ان الزمان متجدد والحركة ايضا كذلك والجواب اما اولا فان الموجبتين فى الشكل الثانى لا ينتجان واما ثانيا فبان الاوسط غير متكرر اذ التقضى والتجدد فى الزمان بالذات وفى الحركة بالعرض كما هو راى الجمهور او بالعكس كما هو راى بعض الثانى ان من لا يحس بحركة لا يحس بزمان والجواب ان هذا لا يوجب الاتحاد فان ههنا وجوها من المغايرة والفرق بينهما يدفع كونهما واحدا منها ان الزمان يؤخذ فى حد الحركة السريعة دون العكس ومنها ان حركة يكون اسرع من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان ومنها انه قد يكون حركتان معا ولا يكون زمانان معا ومنها ان اجزاء الزمان زمان واجزاء الدورة ليس بدورة ومنها ان الحركتين قد يتحدان فى الزمان و مابه الاختلاف غير مابه الاتحاد ومنها ان السريع هو الذى يقطع المسافة فى زمان اقصر لا فى حركة اقصر وكذا حكم الحركة الاولى الفلكية فهذه حجج اصحاب هذه المذاهب الفاسدة فى الزمان واجوبتها واما تحقيق ما ذهب اليه اهل الحق ففيه برهانان اما الاول وهو المناسب لمسلك الالهيين ولهذا ذكره الشيخ الرئيس فى النمط الخامس من الاشارات فتقريره ان الشئ اذا كان عدمه مع وجود شئ اخر فاذا صار موجودا كان ذلك الشئ متقدما عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده فتقدم الشئ المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان ذاته قد توجد مع ذات المتاخر بخلاف قبليته كالاب بالقياس الى الابن فان جوهر الاب قد توجد مقارنا لجوهر الابن واما قبليته للابن فلا توجد مع جوهر الابن فاذن قبليته زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف لازم لذاته فانه ايضا بظهر بطلانه مما ذكرنا من ان ذات المتقدم يوجد مع زوال وصف التقدم وذلك عند كونه مقارنا لوجود ما تقدم عليه ولا نفس عدم المتاخر اذ قد يكون بعد وجوده ايضا ولا باعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتاخر اذ قد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد كما اذا فرضنا وجوده مع العدم الحاصل لابنه بعد الوجود مع انه ليس بهذا الاعتبار متقدما على ابنه بل متاخرا عنه ولا ذات الفاعل فانه قد يكون قبل ومع وبعد وبالجملة لا بد لعروض القبلية والبعدية من امر يكون عروضهما له لذاته اذ

كلامه

كل صفة يتصف بها شيء او اشياء لا بالذات فلا بد لها ان ينتهي الى ما يتصف بها بالذات لامتناع التسلسل ولا يجوز ان يكون المعروض بالذات للقبلية والبعدية امورا متفاصلة غير منقسمة يقتضي كل منها اللاتساقط لا اهو ولحوقا لما سبقه اذ لو فرضنا متحركا يقطع بحركته مسافة يكون بين ابتداء حركته وانتهائها قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة على سبيل الاتصال في الاذهان والاجزاء المسافة فيجب ان يكون ما هو المعروض بالذات لتلك القبليات والبعديات امرا لا يزال يتصرم ويتجدد على الاتصال بحيث يستحيل انفكاك التصرم والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته قبل وجزء منه آخر لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعدا او البعد منه قبلا وهذا هو المعنى بالزمان واما البرهان الثاني المناسب لمسلك الطبيعيين فهو احد مقاصد هذا الفصل الذي اشار اليه المصنف بقوله اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار اي مرتبة من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى ابطأ منها فاتفقتا في الاخذ والترك وجدت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر وربما اتفقتا في احدهما فقط فيتفق مقطوعاهما من المسافة واذا فرضنا معها اخرى على مرتبتها من السرعة واتفقتا في الاخذ والترك وجدتهما قاطعة لمقدار واحد من المسافة وان ابتدأت احديهما ولم تبتدأ الاخرى واتركا معا او يكونان على عكس ذلك وجدت احدهما تقطع مسافة اقل مما يقطع الاخرى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان اي امر يحتمل ان يقطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطوء معين وليس هذا نفس شيء من المسافة او الحركة او السرعة والبطوء فان كل واحدة منها تختلف مع الاتفاق فيه وتتفق مع الاختلاف فيه واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا البرهان بانه اخذ فيه السرعة والبطوء الماخوذ في مفهومهما الزمان وكون الحركتين معا في الاخذ والترك وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بالزمان فقد اشتمل البيان على الدور واجاب عنه بان المط بهذا البيان اثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه كمية للحركة فان العلم بوجوده من الاوليات ولهذا قيل الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والعلم بوجوده كاف في القطع بتحقق هذه الامور والمناسب ههنا ان يقال الغرض ههنا اثبات الزمان على وجه يترتب عليه اثبات كونه مقدار الحركة وربما يجاب بمنع توقف العلم بتحقق هذه الامور على العلم بوجود الزمان في الخارج فان المنكرين لوجوده في الخارج يعترفون بكون

التي مع الشيء ويكون حركة اسرع من حركته انما يتوقف ذلك على ملاحظة الزمان في الجملة سواء كان موجودا خارجيا او وهميا فيمكن ان يجعل ذلك ذريعة الى اثبات وجوده في الخارج والحق ان التوقف على ملاحظة الزمان انما هو في تصور حقايقهما لا العلم بوجودهما وذلك من البديهيات الغير المحوجة الى ملاحظة الزمان عينا او ذهنا والمأخوذ في البرهان انما هو هذا الادراك وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فانه اذا نصفت المسافة بعينها او كل من السرعة والبطؤ بعينه حصل امكانات متساوية بان كل واحد منها نصف لامكان المفروض اولا وايضا فان في الوجود حركات كثيرة مختلفة في الاخذ والترك او فيهما جميعا والامكانات الواقعة بين اخذ تلك الحركات وتركها متخالفة بالزيادة والنقصان وكل قابل للزيادة والنقصان بالذات فهو مقدار اذا كان متصلا واحدا وذلك الامكان كذلك فيكون مقدارا اما ان قبوله للزيادة والنقصان بالذات فلان العقل اذا نظر اليه وجده قابلا لهما مع قطع النظر عن الحركات والمسافات وغيرهما من الاشياء وهذا يدل على ان قبوله لهما انما هو بالذات واما انه متصل واحد فلانه لو كان منقسما الى امور غير منقسمة لادى ذلك الى تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة واذا ثبت انه مقدار فنقول كل مقدار اما ثابت اي قار الذات تجتمع الاجزاء في الوجود معا او غير ثابت وذلك الامكان مقدار غير ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه معا لانه لو كان مقدارا ثابتا لكان اما مقدارا للمسافة او للمادة المتحركة وكل منهما باطل اذ على الاول يلزم كون جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة او مسافات متساوية متساوية في ذلك الامكان وليس كذلك وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصانها بنقصانه ويلزم كون الاصغر جسما اسرع حركة والاكبر ابطأ وفي النجاة بعكس ما ذكرناه لانه قال هذا المقدار لو كان مقدارا للمادة لكان يزداد بزيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم واعترض عليه صاحب المباحث المشرقية بان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم مما في الابطأ حتى يلزم ان يكون الاسرع اعظم بل هو في الاسرع اقل مما في الابطأ لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقل فاذا الصحيح ان يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان تزداد المادة بزيادته فيلزم ان يكون الابطأ اعظم لان هذا المقدار في الابطأ اعظم ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شيء بان يقال معناه لو كان هذا الامكان مقدارا للمادة يلزم ان يكون ما هو الاسرع في الحركات الطبيعية وهو الذي يكون

مقدار

مقدار جسميته اكبر لشدة الميل الطبيعي فيه كما سنبين في موضعه يكون ازيد في هذا المقدار و
ليس كذلك بل الامر بالعكس فان ما هو الابطأ منهما وهو الذي جسميته اصغر وميله اضعف يكون ازيد
في هذا المقدار فههنا امكان مقدر غير ثابت وهو المعنى من الزمان فثبت انيته واما المطلب الثاني
الذي هو تحقيق هوية الزمان فهو ما اشار اليه بقوله وهو مقدار لانه ثابت انه كمية متصلة وكل كمية
متصلة فهو لا يخ اما ان يكون مقدار الجسم او لهيئة قارة من هيئات الجسم ويكون مقدار الهيئة
غير قارة منها لا سبيل الى الاول اي كونه مقدار الجسم و لهيئة قارة لان الزمان غير قار وما لا يكون
قارا لا يكون مقدار الجسم و لهيئة قارة قيل لانه يلزم ح ان يوجد الشي بدون مقداره اللازم لان
مطلق المقدار لازم للشي ذي المقدار كما يحكم به الفطرة واعترض عليه العلامة القوشجي في حوا
على بعض شروح هذا المختصر بان الجسم اذا تحرك بالحركة الكمية يكون الكم الغير القار مقدار الجسم
القار و يبقى الجسم ذو المقدار بدون مقداره ورد عليه كما هو منقول في الحواشي الفخرية بان
الكم الذي يتحرك فيه الجسم ليس غير قار لاجتماع اجزائه نعم افراد كمية هذا الجسم غير مجتمعة وهذا
لا يقتضي غير قاريته فرد من افراد الكم في تلك الصورة اقول الاولى في الجواب ان يقال ان الكم الذي
يتحرك فيه الجسم له فرد واحد زماني تدريجي لا يخلو المتحرك عنه في زمان حركته وافراد انية يتلبس المتحرك
في كل ان بواحد منها فلا يلزم ح خلو الجسم عن مقداره لا في الزمان ولا في الان بخلاف ما اذا كان
الزمان مقدارا لامر قار فانه لا محة يلزم خلو ذلك الامر عن مقداره في كل ان فرض اذ لا يكون
للزمان فرد اني اصلا فهو مقدار لهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهي الحركة هذا موافق لما ذهب
اليه شيخ الاشراق من ان الغير القار بالذات منحصر في الحركة والزمان غير قار بواسطة الحركة فعلى النقد
المذكور لا يلزم كون الزمان حركة وكونه مقدار النفسه واما ايراد النقض على كلامه بسائر الامور التي
قد يحصل على سبيل التدريج كالمقولات التي تقع فيها الحركة وكحدوث السطح الغير القار الجسم
التعليمي الغير القار فيما اذا قطع الجسم بشي وكالخط الغير القار الحاصل من حركة الكرة على السطح
المستوي على ما ذكره في الحواشي الفخرية فمبني على عدم الفرق بين الاتصاف بالشي بالذات والاتصاف بالعرض
واما ما اجاب به صاحب الحواشي عن بعض هذه النقوض بقوله لما كانت الحركة تدريجية لا آنية لا
يحصل السطح الغير القار اذا قطع الجسم بشي اذ القطع تدريجي والحاصل في كل آن من زمان القطع

في هذه الملازمة خلل ولعل هذا احد من الخلل الذي اشار اليه الشارح بقوله وجه من الخلل ميرزا ابو الحسن

تحقيقه حاشيه باذ كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح ابينهما تلاق ام مبنها تفارق والتفارق بين البطلان وان شئت فافرض الكرة من حديد اوجسم في غاية الثقل لا يدفع عن السطح الا بعاتق فرض عدم وان التلاقي فيهنا اما بنقطة او بخط نان كان ... الى في لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتالي في النقط لا يكون الا في آن بينفذ بين

الشيئين لا يستلزم الغفلة عن الآخر لو استلزم كون الثاني مقدار الاول لزم ان يكون الابوة مقدار للبنوة وبالعكس وغفلة اصحاب الكهف عن الحركة ايضا في حيز الخفاء وكذا غفلة المتالهين فحكاية المعلم الاول عجيب جدا

امر منقسم لاستحالة الجزء فالحاصل في كل آن مجتمع الاجزاء لا غير قار وحصول الخط من حركة الكرة على السطح تم لما عرفت من ان زوالها عن موضع الملاقاة لا يكون في آن بل لا يحصل الا بالحركة وهي في زمان الحركة غير ملاقية للسطح كما ذكره الشيخ في الشفا فاقول فيه وجوه من الخلل غير خفية على من استحضر الاصول التي قد ذكرناها سابقا وما ذكره الشيخ في الشفا ليس لانفي الملاقاة الآنية عن الكرة للسطح في زمان حركتها عليه لانفي الملاقاة الزمانية بغير اعيانها فالزمان مقدار الحركة ولهذا من غفل عن الحركات غفل عن الزمان كما وقع لاصحاب الكهف ولقوم من المتالهين على ما حكى المعلم الاول واما المطلب الثالث الذي هو كون الزمان غير منقطع البداية والنهاية فهو قوله ونقول ايضا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية ثم لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية ومعروضها بالذات نفس اجزاء الزمان لما ذكرنا من ان معروض هذا النحو من القبلية ليس نفس العدم الذي وصف بالقبلية لزوال هذه الصفة منه اذا تحقق بعد البعد ولا نفس شيء فرض سابقا غير اجزاء الزمان كالفاعل وغيره اذ قد يوجد مع البعد وبعده ايضا ولا نفس مجموع وجود السابق وعدم اللاحق بلا اعتبار امر آخر اذ قد يتحقق ايضا بعد البعد فثبت انه اذا فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجامع مع البعدية يكون الموصوف بقبلية عدمه نفس وجوده فيكون قبل الزمان زمان هف وكذا لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون زمانية بالبيان المذكور فيكون بعد الزمان زمان هف ولما ثبت ان الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة كالقول في الزمان وهذه احدى الشبهات للقائلين بقدم العالم ويمكن دفعها لا بما تشبث به طائفة من المتكلمين من ان تقدم عدم الزمان على وجوده لا يجب ان يكون زمانيا كما ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها لا يكون زمانيا والا لزم ان يكون للزمان زمان بل هو نوع آخر غير ما بالزمان والشرف والرتبة والعلية والطبع وكما عقل نوع آخر من التقدم في الزمان بحيث لا يستدعي زمانا فليعقل مثل ذلك في تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك التقدم زمانيا لانك قد علمت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض زماني كيف وقد ذكرنا ان مصداق الحمل ومطابق الحكم بهذا النحو من التقدم والتاخر نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر آخر غيرها ولا بان

يقول الزمان مسبوق بالعدم لانه لو كان مسبوقا به لكان عدمه في زمان قبله لان هذا القبلية لا يعرض الا لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بالعرض فاذن الزمان قديم والحوادث المتعاقبة بحيث جزءا جزءا من اجزائه ايضا قديم وكذا الحركة التي هي محله وكلام [illegible] سواء كان الزمان متناهي المقدار ام غير متناه [illegible]

الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فالحوادث الماضية بداية لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا ومجموع الحوادث من حيث انه هو مجموع مما لا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه حكما ثبوتيا خارجيا بل اما ان يقال اما اولا فهو انا لا نسلم ان الزمان لو كان له بداية يجب ان يكون له عدم قبل وجوده اذ التناهي في المقدار سواء كان قارا او غير قار لا يستدعي المسبوقية بالعدم فكما ان تناهي البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبوقا بعدم فكذلك حكم تناهي الزمان فان مجرد تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق عليه وكما ان تناهي الفلك الذي هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم تاخره عن امر ممتد موجود او موهوم خلاء او ملاء تاخرا مكانيا فكذلك تناهي الزمان الذي هو محدد جهات الازمنة وعرش الزمانيات لا يستلزم تاخره عن امتداد زماني موهوم او موجود مقارن لشيء او غير مقارن تاخرا زمانيا وان كان الوهم يعجز عن ادراك تناهيه كما يعجز عن ادراك انه ليس وراء الفلك الاعلى شيء لا خلاء ولا ملاء واما ثانيا فهو ان الزمان لما كان امرا متصلا موجودا في الخارج كما بينا يجري فيه اكثر البراهين المذكورة في تناهي الكميات من التطبيق والتضايف والوسط والطرف والحيثيات والاعتذار بعدم وجود اجزائه مجتمعة غير مجد في نفي جريان تلك البراهين لانه وان لم يجتمع اجزاؤه في حد واحد ولم يحضر بعضها عند بعض في مدارك المحبوسين في مطمورة الزمان المسجونين عن سجن المكان لكنها في الواقع موجودة بوجود واحد شخصي وبالنظر الى المبادي العالية على الزمان والمكان وما هو اعلى منها مجتمعة التحقق متوافقة الحضور اذ لا فقد ولا غيبة هنالك الا للامور المستهلكة بل كل ما يكون وجوده تدريجيا بالقياس الى زماني فهو دفعي بالقياس الى المراتب الرفيعة وكذلك كل ما هو غائب عن مكاني فهو حاضر عندهم فالتجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق في الزماني والمكاني بالنسبة الى زماني اخر ومكاني اخر واما بالنسبة الى القدوس الحق وضرب من ملائكته فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه فاذا كان الزمان في الواقع وبالقياس الى المفارقات والحق الاول موجودا متصلا قارا فلا مجال لمنع جريان تلك البراهين ولقائل ان يقول لما كان التناهي والنهاية من باب المضاف والمتضايفان متى كان احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل وان كان بالقوة كان بالقوة فنقول ان كان للزمان نهاية في الوجود كان نهاية له لا محالة فلا يخلو اما ان يكون وجوديا لا

مع الزمان مقارنا له لكون الزمان معيته ومقارنته في الوجود مع الان وهو باطل لان الزمان منقسم والان غير منقسم فكيف يكون بينهما مطابقة واما ان يكون وجوده مقدما على وجود الزمان فيكون الان بالفعل حيث يكون الزمان بالقوة مع انهما متضايفان والمتضايفان لا يكون احدهما بالفعل والاخر بالقوة وهذه الشبهة قد سنحت لي في سالف ايام التحصيل وقد عرضتها على استاذي ادام الله علوه ومجده فافاد ان الزمان على تقدير التناهي لا يلزم ان يكون له طرف بالفعل فان التناهي قد يطلق بمعنى قطع الامتداد في جهة تماديه وقد يطلق على تناهي العدد العارض للمقدار بسبب تجزيته باجزاء متساوية وقد يفارق المعنى الثاني المعنى الاول كما في محيط الدائرة فليكن الزمان ايضا من هذا القبيل هذا واقول فيمكن الجواب عنها بوجوه اخر الاول انها منقوضة بالحركة الحادثة فان بدايتها ان كانت موجودة فلا يخ اما ان تكون التي هي بدايتها موجودة معها وهو محال لامتناع المطابقة بين بداية الحركة وبينها وان لم يكن موجودة كان احد المضافين بالفعل والاخر بالقوة فيلزم ان لا يكون شيء من الحركات متناهيا هف الثاني ان المضاف قد يكون بسيطا حقيقيا لا يكون له معنى غير نفس الاضافة وقد يكون ذاتا من مقولة اخرى قد يعرضها الاضافة وهو المضاف المشهوري فنقول كل من الزمان المتناهي والان الذي هو طرفه حقيقة سوى كونه مضافا وهما باعتبار ذاتيهما لا يجب ان يكونا معا في الوجود والاضافة انما تعرض لهما في العقل ولا استحالة في وجودهما معا في العقل الثالث انا لا نسلم ان الان له مفهوم محصل بل لا معنى له الا قطع الزمان وهو سلبي نعم على تقدير تناهي الزمان لا يكون له فعلية الوجود حتى يجامع وجوده مع عدم الزمان والاضافة انما يعرض له باعتبار تحققه في العقل وقد قلنا انه لا محذور في اجتماعه مع الزمان في العقل واما ما تمسك به بعض الفلاسفة في كتبهم كالشفا والنجاة والتعليقات والمبدأ والمعاد من انه لو كان الزمان حادثا لكان فرض حركتين متفاوتتين تنتهيان مع بداية الزمان اما ان يكون ممتنعا او ممكنا فان امتنع فذلك الامتناع ان كان عائدا الى ذات القدرة لزم انتقال شيء من الامتناع الى الامكان وان كان عائدا الى قدرة الله تعالى لزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما محال فاذن هذا الفرض ممكن فلا يخ اما ان يمكن ان يبتدي الحركتان العظمى والصغرى معا وتنتهيا معا او لا يمكن وح ان تبتديا معا وتنتهيا معا فلا بد من ان تخلف الصغرى عن الكبرى

بشیٔ بما تخلّفت بعضها فهو مقدار ذو تقدم وتأخر وهو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وهكذا

الى غير النهاية فبامكان وجود الحركات المختلفة يستدل على وجود المدة ثم بعد ذلك يستدل

بوجود المدة على وجود الحركة والمتحرك فهو ليس مسلكا برهانيا بل مبناه على قانون الجدل وانما

يصح المخاطبة به مع بعض المتكلمين من المعتزلة حيث يضعون امتدادا ثابتا بين الاول تع وبين

خلق العالم ويسمونه اللاوجود كما يضعون فوق محدد الجهات خلاء غير متناه فان للبرهمن ان

يقول على تقدير تناهى الامتداد الزمانى يكون فرض وجود الحركة فى اللازمان كفرض جو

الممتنعات بالذات فان الانطباق على الزمان ماخوذ فى المفهوم من طبيعة الحركة والممتنع بالذات

لا يكون مما يتعلق به القدرة اذ المصحح للمقدورية هو الامكان وليس قبل الزمان كمية موجودة

او موهومة حتى يتمكن العقل من فرض وجود حركة او حركات فيها بل هذا وامثاله من مخترعات

الوهم وجزافاته فكما ان للوهم ان يتصور كرتين محيطتين بالعالم يماس السطح الباطن من كل منهما

السطح الاعلى من العالم بحيث يكون ما بين سطحى احديهما ذراعا وما بين سطحى الاخرى ذراعين

وهذا التوهم لا يوجب تقدير امتداد خلاء او ملاء فوق المحدد فكذلك حكم فرض الحركتين

المختلفتين قبل وجود الزمان لا يقتضى مدة ثابتة او عدما مستمرا فكما ان فرض الكرتين على الوجه

المذكور مح فكذلك فرض الحركتين مح والشيخ ايضا لم يستعمل هذه الحجة على انه نظر حكمى بل على انه

مسلك جدلى مسكت للخصم كما يظهر من كلامه حيث قال فى الهيات النجاة ان المخالفين يلزمهم ان

يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا فى الماضى بلا نهاية وهو بيان جدلى اذا

استقصى قاد الى البرهان خاتمة الطبع لذى المقال واعذب البيان من الزلال احمد

مختار الفعل ذى الجلال المتقدس عن شوائب الانفعال والهى در رتنظم

فى سلك الاسفار وازهر زهر تنثر فى اردان صحف الكبار

الصلوة والسلام على الائمة الابرار شرح مطالع الانوار

وعلى آله واصحابه المقتبسين بقبسات الابرار قد تمت

الفن الاول لكتاب الحكمة لعلم حكماء

اليونان صدر الدين

• محمد الشيرازى تغمده الله بالغفران بيد اقل خلق الله عبد الكريم الشيرازى فى يوم التاسع من صفر سنة ١٣١٢

قد تم الفن الاول من هذا الكتاب بعون الله وحسن توفيقه ... ١٣١٢

فلو للوهم ان يتصور الظاهر من الفلك الاعظم ... الفلك التاسع ... العالم ... يكون ما بين السطح الظاهر والباطن من احدى ما بين الكرتين من السطح ذراعا وما بين سطح الكرة الاخرى ذراعين ... هذا التصوير لذلك التحرير

عماد

بسم الله خير الأسماء

الفن الثاني في الفلكيات وفيه ثمانية فصول الفصل الاول

فصل ٢

في اثبات كون الفلك محددا اعلم ان الجهة عبارة عن طرف الامتداد الواقع في ماخذ الاشارة والاشارة في الحقيقة تخييل لهذا الامتداد لا نفسه لانه فعل المشير لكنه يطلق على سبيل المسامحة او بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي اخذ من المشير الى المشار اليه والجهات المعتبرة ست لان الابعاد التي تعتبر في الاجسام وهي المتقاطعة على الزوايا القائمة ثلثة ولكل منها طرفان فاطرافها الستة هي الجهات الست التي يقع اليها الاشارة وهي قد يكون موجودة متمايزة بالفعل كالمكعب وقد تكون بالقوة والفرض كالكرة اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار البعد الواصل بين راسه وقدميه حين هو قايم وهو طول قامته بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلي راسه بالطبع والتحت ما يلي قدميه بالطبع واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه غالبا والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار سمت قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم استعملها في ساير الحيوانات بل في الاجسام وان لم يتمايز اطرافها كالفلك فانه قد يشبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون احد قطبيه علوه والقطب الآخر سفله وجهة المشرق التي منها يظهر تلك الحركة يمينه تشبيها بجانبه من الانسان يظهر منه قوة حركته وجهة المغرب شماله ووسط السماء قدامه وما يقابله خلفه اذا علمت هذا فنقول اثنتان من هذه الجهات الست وهما الفوق والتحت حقيقيان لان الفوقية والتحتية ثابتان بالطبع يتوجه بعض الاجسام في حركته الطبيعية الى احديهما والبعض الآخر منها المباين له بالمهية الى الاخرى ولهذا لا تتبدل احديهما بالاخرى اذ ليس ثبوتهما باعتبار اضافتهما الى شيء خارج عنها فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي راس الانسان ولا تحتية التحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه بل الوضع الطبيعي للانسان هو ان يكون كذلك فاذا انقلب هذا الوضع لا ينكس لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لا ان ينقلب الفوق تحتا وبالعكس بخلاف الاربع الباقية فانها ليست بحقيقية فان كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقية بل باعتبار اضافتها الى شيء هو خارج عنها بل كل منها عند التحقيق جهة فوق او تحت اعتبرت معها اضافة الى شيء تارة فصارت بها

قال مولانا الملا حسن في عين اليقين الجهات محدودة لانها منتهى الاشارة ولانه لو لم ينته جهة الفوق الى ما هو فوق حقيقي لا فوق له لكان كل فوق فوق وهكذا الى لا نهاية فلم يكن شيء من هذه الفوقات فوقا اصلا لا حقيقيا وهو ظاهر ولا اضافيا لانه فرع الحقيقي فعدم تناهي امتداد جهة الفوق يوجب بطلانه وهكذا في جميع الجهات فلا بد من تحدد جهة الى نهاية ينتهي اليها السلوك والاشارة واذا فلا سلوك ولا اشارة هذا خلف فلا بد لجهة السفل من نهاية هي اسفل سافلين ولجهة العلو من نهاية هي اعلى عليين ١٢

جهة والى مقابل ذلك الشئ اخرى فصارت بها جهة اخرى مقابل الجهة الاولى ولهذا يتبدل
تلك الاضافات فان اليمين مثلا بالحقيقة جهة فوق وتحت اعتبر كونها واقعا فيما يلي اقوى جانبي
الانسان وكذا اليسار انما هي احديهما معتبرة معها ووقوعها فيما يلي اضعف الجانبين ولهذا ينقلب اليمين
يسارا وبالعكس بانقلاب الاضافتين والى ما ذكرنا اشار بقوله وبيانه اى بيان كون الفلك مستديرا
ان ههنا جهتين متقابلتين لا تتبدلان لان احديهما فوق والاخرى تحت فان قلت لما كانت جهتا الفوق
والتحت على ما قررتم ما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فالتبدل يجري فيهما كما يجري في الجهات الاربع
الباقية وذلك لان الشخصين القائمين على طرفي قطر من الارض راس كل منهما قدمه على النحو الطبيعي
فيكون الجانب الذي يلي راس كل منهما يلي قدم الاخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحتا بالقياس الى الاخر
وكذلك العكس فكيف قلتم انهما لا تتبدلان قلنا ليس ما يلي راس كل منهما بالطبع هو ما يلي قدم الاخر
بالطبع فان النسبة التي لراس كل من الشخصين مع الجهة المحاذية له نسبة طبيعية ليست هي كنسبة
قدم الشخص الاخر معها والا لكانت نسبة قدم الشخص الاخر لو فرضناها موضع راس الشخص الاول
نسبة طبيعية وليست كذلك فلا يكون نسبة راس شخص الى ما يحاذي راسه من السماء كنسبة قدم
الشخص الاخر اليه وكل واحد منهما اى من الفوق والتحت موجود ذو وضع غير منقسم في امتداد ما خذ الحركة
اى الامتداد الذي ياخذ ويقع فيه الحركات المستقيمة ومتى كان كل واحد منهما كذلك اى موجودا
ذا وضع غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك جسما مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة
ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك اى لو لم يكن ذات وضع لما امكنت الاشارة اليها لامتناع الاشارة
الى الامور المجردة عن الوضع ولو لم يكن موجودة لما امكن اتجاه المتحرك اليها ففي كلامه لف ونشر
غير مرتب فاندفع ما اورده الشارح المبتكر من انهم جوزوا الاشارة الى النقطة المتوهمة في وسط
الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح والى السطح المتوهم في وسط الجسم مع عدم وجودها
لعدم تركيب المقادير من الغير المنقسمات فلا يلزم كون المشار اليه موجودا في الخارج بل يلزم احد
الامرين اما وجوده فيها او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه ولا يخفى عليك ان كون الغاية في الحركة
الاينية انما هي في توجه المتحرك الى الجهة فعلى هذا لا يرد المنع على المقدمة الاستثنائية المطوية
في الكلام اعني قولنا لكن اتجاه المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان الاجسام العنصرية يتحرك بعضها الى

الفوق وبعضها الى جهة التحت وان لم يكن نفس الجهة علة غائية لحركتها بل الوصول اليها او القرب منها
واعلم ايضا ان توجه المتحرك اما ان يكون الى موجود بالفعل او الى امر سيوجد بالحركة وظاهر ان الجهة
لا يتحصل نفسها بالحركة فيجب ان يكون موجودا بالفعل اما قبل الحركة او معها وانما قلنا انها غير منقسمة
في امتداد ماخذ الحركة لانها لو انقسمت فلا اقل من ان يكون له جزآن واذا صارت المسافة مقطوعة
ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يسكن او يستمر على حركة فان سكن لزم ان يكون المقصد هو الجزء
الاقرب ولا يكون للابعد دخل اصلا اذ لا يراد بالمقصد الا ما ينتهي اليه الحركة بوصول المتحرك اليه
وان لم يسكن بل يتحرك فاما ان يتحرك عن المقصد او الى المقصد فان تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين
من الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة فثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير
منقسمة في ماخذ الحركة واذا ثبت هذا وتم حقيقة المقدمة فنقول في بيان المدعى ان كل واحدة منهما
اما جسم او جسماني لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام في امتداد ماخذ الحركة ووجوب كون الجسم قابلا
للانقسام في ساير الامتدادات فهي اذن موجود جسماني غير جوهرية لابطال ما سوى الجسم من ذوات
الاوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل لامر اخر يحددها ويعين وضعها فنقول لتحدد الجهات
ليس في خلاء لامتناع تحققه ولا في داخل ملأ متشابه اي جسم متشابه من حيث انه متشابه سواء لم يوجد
فيه اختلاف اصلا كالجسم الذي لا يكون متناهيا او وجد فيه اختلاف لكن لا يكون تحديد الجهتين من حيثيته
اختلافه والاحتمال الاول وان كان محالا في نفسه لكن اثبات تحدد الجهات لا يتوقف على استحالته والا لما كان
الجهتان مختلفتين بالطبع ضرورة تشابه الحدود المفروضة في الملأ المتشابه وعدم تحقق الامور المخالفة
بالذات فيه فلا يكون احديهما مطلوبة لبعض الاجسام كالنار والهواء بالطبع والاخرى مهروبا عنها وكذلك البعض
ومطلوبة لبعض اخر كالارض والماء بالطبع لا يقال عدم اختلافهما انما يلزم ان لو كان تحددهما بتمامه في ملأ واحد
متشابه فلم لا يجوز ان يكون تحددهما في ملأين متخالفين لانا نقول هذا ايضا يستلزم عدم تخالف الجهتين
لان كل واحدة منهما على هذا التقدير يجب ان يتعين في ملأ واحد لكن الحدود في الملأ الواحد متشابهة
صرفة وتعين بعضها لان يكون جهة منهما دون غيرها مع تشابهها في كونها فرضية ترجيح بلا مرجح فيبقى
الجهتان غير متعينتين لكنهما متعينتان حيث انا نقصدهما وكذا الحال فيما اذا فرض تحددهما في ملأ واحد
غير متشابه كما يظهر بالتأمل فاذا تحدد الجهات حيث كانت حقيقة جسمانية غير متعينة في خلاء ولا في ملأ

١١٧ متشابه انما يكون في اطرافه ونهايات خارجة عن الملأ المتشابه سواء كانت اطرافا ونهايات له او لغيره فجهة
التحت فانها يتحدد بمركز الفلك وهو نهاية الخط المار من المحيط الى المركز وخارجة عن الملاء المتشابه الذي
هو الفلك والتعدد المستفاد من لفظ الجمع محمول على التسامح وتقييد الملاء بالمتشابه لمجرد بيان ما هو الواقع
بلا توقف بيان المطلوب على ذكره ههنا ومتى كان كذلك اى يكون الجهات متحددة ومتعينة باطراف و
نهايات خارجة عن الملاء المتشابه كان تحددها بجسم كرى لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد او باجسام
متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا الا ان الجسم الذي ليس بكرى لا يتحدد به جهة السفل لان
غاية البعد عن جهة الفوق لانهما متقابلتان بالطبع فان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الاخرى
بالطبع وايضا احدهما ما يلى راس الانسان بالطبع والاخر ما يلى قدمه بالطبع فهما طرفان متقابلان لامتداد
واحد ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان في غاية القرب من جسم يكون الاخر في غاية البعد عنه بالضرورة
والا لتبدلت جهة السفل بالنسبة الى ما هو ابعد منه عن كونها اسفل وصارت فوقا بالنسبة اليه ولا يتحدد
بداى بالجسم الغير الكرى غاية البعد اما اذا كان البعد خارجا فظاهر انه لا يتحدد بالكرى ولا بغير الكرى
اذ كل بعد يفرض انه ابعد الابعاد من جسم يمكن فرض بعد ابعد منه وليس مرتبة من مراتب البعد احق
بان يكون ذلك الجسم محددا له دون غيرها واما اذا كان البعد داخلا فلان في غير الكرى لا يوجد حد
يكون غاية البعد الداخلى عن محيطه فان كل نقطة تفرض في المضلعات اذا كانت له غاية البعد عن حد
يكون له غاية القرب من حد اخر فان الحدود في الجسم المضلع كالمكعب موجودة بالفعل فكل نقطة تفرض
فيه ما بينه من النقطة الوسطية الى واحد من السطوح تكون ابعد من الوسطية بالنسبة الى السطح المقابل له
فالنقطة الوسطية لا تكون غاية البعد بالنسبة الى سطح ما فلا توجد في المضلع نقطة هي غاية البعد على هذا
لا يرد ما قيل انه ان اريد بغاية البعد الداخلى غاية البعد عن مجموع نهايات الجسم من حيث هو مجموع فلا
ثم انه لا يتحقق في غير الكرى لجواز ان تفرض في المكعب نقطة يكون غاية البعد من مجموع نهاياته من حيث
المجموع وان لم يكن غاية عن كل واحدة منها وان اريد غاية البعد عن كل واحدة من نهاياته فهذا المعنى
كما لا يوجد في غير الكرة لا يوجد في الكرة ايضا اذ المركز ليس غاية البعد عن كل قطعة من محيط الكرة
لانا نقول محيط الكرة سطح واحد والنقط الغير المركزية كلها اقرب اليه من المركز واختلاف تلك النقط
قربا وبعدا بحسب الاجزاء المفروضة في المحيط غير معتبر لابتنائه على مجرد الفرض والتوهم والامور الغير

المحققة غير معتبرة فيكون المركز غاية البعد فيه فان كان المحدد جسما كريا فيتحدد بمحيطه جهة القرب عنده هي الفوق وبمركزه جهة البعد عنه وهو التحت وان لم يكن كريا لا يتحدد به الا احد الجهتين و هي الفوق دون الجهة الاخرى فلا يتحدد به جهة السفل فما فرضناه محدد الجهتين لا يكون محددا لهما هذا خلف وان كان محدد الجهات اجساما وجب ان يحيط بعضها ببعض والا اى وان لم يكن بعضها محيطا ببعض لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن بعضها فهو اقرب من الاخر في بعض الجهات وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع بل يكون غاية القرب من البعض الاخر في الامتداد الواصل بينهما والاولى ان يقال انه لو كان كل واحد من الجسمين المتباينين محددا فانما يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلا يتعين بشئ منهما اصلا لان البعد عنهما اما في الداخل او في الخارج وغاية البعد الخارج عن الجسم غير متحدد به كما علمت وغاية البعد الداخل عن احدهما انما يتحقق اذا كان كريا وكانت نقطة المركز غاية البعد عنه فهي لا يكون غاية البعد عن الاخر لان البعد الداخل في احدهما خارج عن الاخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به وايضا يلزم على تقدير تحدد الجهتين بالقرب من كل واحد من الجسمين المتباينين ان لا يكون تلك الجهة واحدة معينة بل يكون جهة الفوق مثلا جهتين مختلفين يستلزم القرب من احدهما البعد عن الاخرى لان قرب كل جسم يستلزم البعد عن الجسم المباين له لكن الفوق جهة واحدة معينة يقصدها بعض الاجسام بالحركة المستقيمة ويتركها البعض الاخر فلا يكون متحددا بقرب جسمين متباينين لا يقال انه لا يكفي في تحديد الجهتين بجسمين متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج الى اعتبار البعد بان يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع ويتحدد بقرب كل منهما واحدة من الجهتين اللتين وهما الفوق والتحت لانا نقول لما كانت تانك الجهتان متقابلتين حتى ان اى بعد فرض من احدهما كالفوق مثلا في كل جانب يمتد الى الجهة الاخرى التي يقابلها وهي السفل وبالعكس فعلى التقدير المذكور لا يلزم ان يكون البعد عن احد الجسمين قريبا من الاخر لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الواصل بينهما فالبعد عن احدهما الذي ليس قريبا من الاخر يكون جهة حقيقية مغايرة لكل من جهتي القرب منهما اذ كل جهة راجعة الى الجهة الحقيقية كما مر ذكره لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس الا الفوق والتحت فقد علم ان المحدد لو كان اجساما لا يجب ان يكون بعضها محيطا بالاخر وبه يحصل المط لان المحيط

يعني الجهة التي بينهما فهو دون النهاية الاخرى ١٢

عنه البعد عن احدهما الذي ليس قريبا من الاخر يكون جهة حقيقية مغايرة لكل من جهتي القرب منهما اذ كل جهة راجعة الى الجهة الحقيقية لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس الا الفوق والتحت ١٢ علامة اليقين

في اثبات كون الفلك مستديرا

من تلك الاجسام اما ان يكون كريا اولا فان لم يكن كريا لا يتحدد به الا جهة القرب منه واما جهة البعد عنه فلا يتحدد اصلا سواء كان المحاط به كريا او غير كري لان مركز المحاط وان كان غاية البعد عنه لكن لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكري وان كان المحيط كريا فهو كاف في تحديد الجهتين باعتبار محيطه ومركزه على ما مر بيانه ويقع المحاط حشوا لا دخل له اصلا في تحديد الجهة من حيث هي جهة وان كان وجوده ضروريا لتعيين نقطة المركز وقيامها به لا من حيث انها نهاية جهة السفل وبين الاعتبارين فرق وان خفي على بعض فمحدد الجهات يجب ان يكون جسما واحدا كريا ولزم مما ذكرنا كونه محيطا بالاجسام المستقيمة الحركة فيكون المحدد للجهات فلكا اذ لا نعني بالفلك الا جسما كريا محيطا بالاجسام العنصرية المستقيمة الحركة فثبت ان الجهة الحقيقية اذا كانت موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة كان الفلك كريا فحصل المطلوب وهو استدارة الفلك المحدد من الافلاك وبيان استدارتها فيحتاج الى نظر آخر طبيعي او هندسي وللحكماء على كروية الافلاك براهين منها طبيعية ومنها تعاليمية يؤدي ذكرها الى التطويل واما ما نقل عن المعلم الاول وتمسك به صاحب المباحث على كروية المحدد بانه لو كان مضلعا لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن احيازها وكذا لو كان بيضيا او عدسيا تحتاج الى فراغ وموضع خال وان الكرة لا تحتاج الى ذلك فهو من الاقناعيات وليس ببرهان فان البيضي لما كان متولدا من دوران القطع الناقص على قطره الاطول والعدسي متولدا من دورانه على قطره الاقصر فاذا لم يكن لحركة الاعلى القطر المتولد ذلك الشكل من الادارة عليه لم يلزم الا ما لزم من حركة الكرة من عدم الاحتياج الى فراغ ومكان ونقل الشيخ الرئيس اعتذار كل من مفسري كلام ذلك الفيلسوف منها ما قال ثامسطيوس في تفسيره لكتاب السماء والعالم انه ينبغي ان يحمل كلامه على احسن الوجوه من ان الحركة الدورية في الكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء وقد يمكن ذلك في الشكل البيضي اذا تحرك على قطره الاقصر والعدسي اذا تحرك على قطره الاطول وانت تعلم ان كلامه بهذا الاعتذار لا يخرج عن الشين اذ يجوز ان يكون حركة الفلك اذا كان بيضيا على غير قطره الاطول ممتنعا وكذا اذا كان عدسيا على غير قطره الاقصر فلا يلزم الخلاء على فرض امر مستحيل فلا يعد غرو فيه ومن الاقناعيات ايضا قول الفلاسفة ان الشكل الكري افضل الاشكال فهو اليق بالجرم السماوي اما ان شكل الكرة افضل الاشكال فلانه اقدمها بالطبع واتمها بالذات واحوطها لما يحوي به واحكمها في العوام واصونها عن الافات اما انه

فلانّ المتشكل بها انّما يتصف بالوحدة الطبيعية والمتشكل بسائر الاشكال انّما يتصف بكثرة عارضة غير طبيعية اعنى الاضلاع والزوايا ولا شك انّ الوحدة فى كل شئ قبل الكثرة وانّ ما بالطبع اقدم مما بالعرض وايضا اثبات جميع الاشكال المضلعة يتوقف على اثبات الشكل الكرى واثباته لا يتوقف على اثبات شئ كما يظهر بمراجعة كتب الهندسة فيكون اقدمها بحسب الوجود العينى والعلمى جميعا واما الثانى فلانه ذو مبدأ محدود هو المركز وذو غاية محدودة هى المحيط وذو واسطة محدودة هى البعد بينهما لا تزيد ولا تنقص منه لم يكن كرة وليست الحال فى الاشكال الاخر هكذا واما الثالث فلانه يشتمل على شكل يكون قطره مساويا للقطر ولن يشتمل عليه شئ مما هو مساو له فى القدر ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى انا لموسعون واما الرابع فلانّ القانون الهندسى دال على انّ الاشكال التى هى ذوات الاضلاع الكثيرة تنحل الى ما هى ابسط منها اعنى المثلثات ثم المثلثات قد تنحل بحسب تجزيتها الى مثلثات اخرى وليس هذا الصنع ثابتا فى الشكل الكرى واما الخامس فلانّ الجسم ذا الزاوية معرض للآفات بسبب عروض الزاوية لتخلو اطرافها عما يقويها على مقاومة المصادم بخلاف الكرى لتساوى جوانبها وعدم بعد بعضها من بعض فى عروض الآفة ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى فارجع البصر هل ترى من فطور واما انّ افضل الاشكال اليق بالجرم الفلكى فلانّ الجرم الفلكى هو اكمل الاجسام فيجب ان يكون مختصا بهذا الشكل الذى هو اشرف الاشكال فهذه حجج اقناعية على كروية الفلك ذكرها الشيخ الحكيم ابى الحسن العامرى فى كتاب الابحاث عن الاحداث والامام الرازى فى المباحث المشرقية

فصل

فى انّ الفلك بسيط لم يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة اى بحيث يكون لبعض منها طبيعة ولبعض اخر طبيعة اخرى فانّ بعضا من الافلاك وان اتّصلت بجزء منه صورة كوكبية او تدويرية او خارجية لكن ليس للباقى صورة مخالفة لتلك الصورة كما فى المركبات العنصرية وقد يطلق البساطة فى الاجسام على معنيين اخرين احدهما انه لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحس فيشتمل افراد العناصر والاخلاط الاربعة والاعضاء البسيطة الحيوانية والمركبات المعدنية وبعض النباتات والاخر ان يكون كل جزء مقدارى منه مساويا بالكل فى الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من الاعضاء البسيطة فانّ الاسم قد يكون موضوعا للطبيعة بشرط اتصافها بصفة مخصوصة لا توجد فى الجزء وحدة باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلا فانه لما اشترط التجويف وطولانية

قوله كالشريان ا ه الشريان والشرايين بالفتح والكسر واحد الشرايين وهى العروق النابضة ومنبتها من القلب صح

الشكل والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم وكذا في حدّه لم يصدقا على جزءه لان جزءه غير شارك
له في تلك الصفة وان شارك في اصل طبيعته فقط وفي اسم وضع لها وكذا الفلك فان اسمه موضوع للطبيعة
الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة فلا يصدق هذا الاسم على جزءه لانتفاء هذا الشرط عنه هكذا
قيل واقول لو كان اسم الفلك موضوعا للطبيعة مع قطع النظر عن الشرط المذكور لما صدق ايضا
على جزئه لان جزء الفلك ليس فلكا بحسب الحقيقة كما مرّ منا بيانه في مبحث الشكل ويندرج بعض المعنى
الاجزاء المعنيين بتقسيم الجزء الى ما هو بحسب الحقيقة والى ما هو بحسب الحس يقال فيندرج الافلاك
والاعضاء البسيطة في المعنى الثاني دون الاول اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا اشتراكها
في اسماءها وحدودها اقول التحقيق ان الجزء المقداري مطلقا ما يكون مساويا للكل في الاسم
والحد كما صرّحوا به ولا يكون لحقيقة الفلك جزء مقداري على ما حققنا بل لجسميته كسائر الاجسام فلا
فلا يكون الفلك مندرجا في شيء من هذين المعنيين المحتمل ارادتهما المعنى الاخير والاجزاء المقدارية لحقيقة
بعض المركبات العنصرية كالياقوت والاعضاء البسيطة ليست هي العناصر بل العناصر اجزاء لجسمية
تلك المركبات من حيث انها جسمية واما اجزاؤها من حيث انها نوع مخصوص فلا تكون الا ما توجد
معها الصورة النوعية التركيبية فتندرج تلك المركبات تحت كل من هذين المعنيين الا ما يكون
الاسم والحد للطبيعة ماخوذة مع صفة لا توجد في الجزء كالشريان كما مرّ فلا فائدة في تحليل المعنى
الاخير الى المعنيين لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اي الاينية ومتى كان الفلك كذلك كان بسيطا اما
بيان انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض فيه هذه الحركة فانه متحرك
الى جهة وتارك لاخرى وكل ما هذا شانه اي التوجه الى جهة والترك عن اخرى على سبيل الامكان
وان لم يتحقق بالفعل فالجهات متحددة قبله من حيث هو كذلك لان امكان طلب الجهة وتركها انما
يكون بعد تحددها وكل ما يتحدد به الجهة قبله فهو لا يحدد الجهة لان محددها قبلها فالقابل للحركة
المستقيمة لا يحدد الجهة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يحدد الجهات فهو لا يقبل الحركة
المستقيمة ينتج ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة والى هذا اشار بقوله والفلك ليس كذلك بل
يتحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة واعترض عليه بان تحدد الجهات قبل الاجسام التي
هي ذوات الجهات والحركات المستقيمة بالجسم المحدد يوجب كون ذلك الجسم مقدما عليها الا ان محدد

الجهة لما كان سببا لها يكون متقدما عليها وهي لا يتصور ان يوجد متأخرة عن تلك الاجسام فهي اما ان تكون متقدمة عليها او حاصلة معها وعلى التقديرين يلزم تقدم المحدد على تلك الاجسام لان المتقدم على المتقدم والمتقدم على المع متقدم كما مر في بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك التقدم اما بالعلية واما بالطبع وكلاهما محال لان اما الاول فلاستحالة ان يكون الجسم علة فاعلية كما بين في موضعه واما الثاني فلان المحدد كما سبق محيط بسائر الاجسام وتقدم المحيط على المحاط يوجب امكان الخلاء كما سيجيء في اثبات تكثر العقول وهو ممتنع وجوابه ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات والحركات المستقيمة ليس من حيث انها اجسام بل من حيث انها ذوات جهات فيجوز ان يكون بالعلية بان يكون علة لها من حيث اتصافها بهذه الصفة اللازمة لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث انه محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث انه محدد ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس ومتى كان الفلك كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كل واحد من اجزائه البسيطة على شكل طبيعي او قسري او البعض على شكل طبيعي والبعض الآخر على شكل قسري لا سبيل الى الاول والا لكان كل منها كريا لان الشكل الطبيعي للبسيط هو شكل الكرة لان الفاعل الواحد الذي هو الطبيعة في القابل الواحد الذي هو الجسم لا يفعل الا فعلا واحدا متشابها وكل شكل غير الكرة وان كان مما لا زاوية له كالاشكال المفرطحة والحلقية ففيه اختلاف ابعاد عن المركز واختلاف امتداد في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا تفعل من نوع واحد الا فعلا واحدا لكن استشكل الامر في الكرة المجوفة الصادرة عن الطبائع البسيطة الفلكية او العنصرية اذ لا يوجد فيها اختلاف سطحين اقول يمكن دفعه بان حقيقة كل من كليات الافلاك والعناصر تقتضي لذاتها ان يكون له مكان خاص ووضع خاص وهيولى كل منها لا تقبل ايضا الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت اولا في مادة كل منها مقدارا معينا في موضع معين فاقتضت بعد ذلك شكلا يكون ذلك الشكل ابسط الاشكال المتصورة في حق ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى الطبيعة بالذات بل بالعرض ثم ان بعض اعاظم الفضلاء قد اراد التفصي عن حصول الكرة المجوفة عن الطبيعة البسيطة فافاد قاعدة يتصور بها افراز كرات العالم بعضها عن بعض بوجه لا يلزم

هر طرف از باب رجوع يعني پهن كرد او را شرح قاموس

قوله مفرطحة بكسر الراء اي العريض كذا قال المحقق ... وهو سهو والصواب مفلطح ... باللام ... ومفرطح ... منتهى الارب

قوله اقتضت الى قوله معينا لم يكن في بعض النسخ ١٢

١٢٢ حصول الكرة مجوفة بالذات عن طبيعة واحدة وقال ان العالم الجسماني كان اولا كرة مصمتة متشابهة
فحصل في شطر منه وهو من اقصى الثامن الى المركز هيئة مفصلة بها انفصلت وافرزت كرة مصمتة
متشابهة وبقيت فوقها كرة مجوفة هي الفلك التاسع ثم عرضت من اقصى السابع الى المركز هيئة
اخرى مفصلة فانفصلت وافرزت كرة اخرى مصمتة ايضا فبقيت كرة مجوفة هي الثامن وهكذا
حصلت هيئة في كل باق الى ان ينتهي الى كرة الارض وليس شيء من هذه الهيئات المفصلة المتعاقبة
الواردة بعضها على بعض بصورة منوعة وتتعلق بكل باق من الافراز والتفصيل نفس مجردة او
صورة منوعة ولما كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالبواقي معية ذاتية لم يلزم
خلو جسم في مرتبة عن نفس او صورة يكون مبدأ ميل وضعي مستدير او اينى مستقيم وبهذه الصورة
تصور افراز الكواكب والتداوير والخوارج لتبقى كرات غير مصمتة او غير متشابهة انتهت الفاظه اقول
والعجب ممن راض نفسه بالرياضات الفلسفية وفنى عمره في تحقيق المعارف الحكمية ثم اتى بما لا يمكن
تصحيحه بالكلام القياسي ولا هو يسدد في نفسه بوجه من الخطأ والخلل الاول انه يلزم على تصوره
كون الوجود ولا متعلقا بجسم واحد ليس له في نفسه احدى النفوس والصور الطبيعية غير الصور
الامتدادية وانما اكتسب سائر النفوس والصور بعد الافراز بواسطة تلك الهيئات المفصلة وقد علمت
بطلان هذا القول بما سبق في مباحث التلازم بين المادة والصورة من ان الجسم لا يستكمل لوجوده
بمجرد الصورة الامتدادية ما لم تقترن به صورة اخرى طبيعية ولا المادة تتقوم بمجرد الابعاد بل
الابعاد تابعة في وجودها لوجود صورة اخرى تسبق الابعاد الهيولوية كما يظهر بتامل حال
التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل الابعاد وبقاء الصورة النوعية الثاني ان تعلق
كل هيئة مفصلة ببعض معين من ذلك الجسم المخلوق اولا دون بعض اخر منه مع كونه واحدا
متصلا غير متمايز الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث انه يلزم ان يكون لجميع العالم الجسماني هيولى واحدة وهو
خلاف ما هو المقرر المشهور عند الجمهور من ان هيولى كل فلك مخالفة لهيولى فلك اخر ولهيولى العناصر
الرابع انه يلزم ان يكون نفس كل كرة عالية ادون واخس من نفس كل كرة سافلة لكون الهيئات الكمالية
الفائضة على السافلة اكثر مما على العالية وظاهر ان الجرم الاكمل يفيض عليه النفس الاشرف فعلى هذا
جرم الارض يلزم ان يكون اكمل من جرم الفلك الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف من نفس

الفلك الاقصى وان يكون الارض دائمة الحركة الوضعية عشقا وشوقا الى المبدأ الواهب وهو مستبعد
جدا الخامس انه مما تقرر وبرهن عليه في الفلسفة ان لكل كرة من الكرات الفلكية عقلا مفارقا [الواحدة] ونشبه
نفس تلك الكرة في تحريكاتها وتشوق اليه وان تلك العقول مبادي فاعلية لذواتها ونفوس تلك
الافلاك ومفيض جرامها انما تكون تلك العقول الفعالة المتقدمة لا الهيئات الطارية عليها العارضة
لها المتاخرة عنها السادس انه على ما صوره يلزم ان لا يكون شيء من الاجرام التي هي فوق الارض كرة
مستقلة بل يكون حالها كحال المتممات الفلكية لكن لا يبالي هذا التحرير بالتصريح به كما نعلمه السابع ان
ما ذكره ينافي قولهم كل جسم فله شكل طبيعي اي صادر عن طبيعته لان ما سوى الارض والكواكب من
الاجرام الفلكية والعنصرية يلزم ان لا يكون لها عنده على ما صوره شكل طبيعي صادر عن طبايعها
الثامن ان قوله ولما كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالبواقي من المفروزات
معية ذاتية لم يلزم خلو جسم في مرتبة عن نفس وصورة مشتمل على تناقض لانه لو لم يكن تعلق ال
النفوس والصور بالبواقي متوقفا على الفصل والافراز يلزم صدور الكرة المصمتة عن كل منها على
ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة عنده لا فينهدم بناء ما هو بصدده من البيان الى غير ذلك مما يخالف
اقوال الحكماء ويباين ما هو الحق في الواقع ولو كان كل واحد منها كرة للزم تحقق الخلاء في فرج تلك
الاجزاء ولاستحال ان يحصل من مجموعها سطح واحد كري متصل الاجزاء اذ يلزم حينئذ ان يكون الفلك
مجموع كرات متلاقية بينها فرج مضلعة على حسب تلاقي تلك الكرات فلا يلزم من تلاقيها سطح واحد
كري متصل الاجزاء لكن وجود مثل هذا السطح ضروري ليتحدد به جهة الفوق هف ولا سبيل الى الثاني
والثالث لانه لو لم يكن كل واحد منها كرة بل يكون جميعها او بعضها منها غير كرة يكون طالبا للشكل
الطبيعي عند زوال القاسر فان القاسر لا يكون دائميا كما بين في مظانه فيكون قابلا للحركة المستقيمة
فان تبدل الاشكال لا يتاتى الا بالحركة الاينية ومنع ذلك الجواز كونه دفعيا مكابرة هذا خلف لانها متقدمة
على المحدد تقدم الجزء على الكل فلها مدخلية في تحديد الجهات فلو كانت قابلة للحركة الاينية وان كانت
تلك الحركة على دائرة مركزها مركز العالم لكانت الجهة متحددة لا بها هذا خلف بيانه ان الفلك لو كان مركبا
من اجزاء موجودة متمايزة بعضها عن بعض لكان سطحه ايضا منقسما في الخارج الى سطوح فيكون جهة
الفوق متعددة بكون كل واحدة منها قائمة ومتحددة بجزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء حركة

قوله يكون طالبا للشكل الطبيعي عند زوال
لعل هذا العقيد انما يحتاج لو قيل بان اجزاء
حين كونه على الشكل العشري غير طالب للشكل
الطبيعي فان مقتضى طبيعته طالبة وحافظة
للشكل العشري باعداد القاسر فلا يكون
طالبة للشكل الطبيعي الا حين رفع اعداد
القاسر ويكون الجسم مع طبعه كما ان الجسم
حين كونه متحركا بالحركة القسرية الى العلو
لا عداد القاسر طبعه طالبة للعلو ولا
يكون طالبة للسفل الا حين كونه مع
طبعه ولعله نشبث بالطلب لا بامكان الطلب
حتى لا يحتاج الى هذا القول مع انه قابل
الحركة تثبت ايضا اذ مراده قابلية
الحركة وامكانها بالامكان الوقوعي
وهو لا يثبت الا بالطلب لا بامكان
الطلب والمراد من قوله سابقا لا يقبل الحركة
المستقيمة انه لا يقبلها لغرض
السيد الفخري منه كذ
فتدبر

قوله ولاستحال ان يحصل الخ على تقدير ان
لا يحيط بعضها على بعض او لو احاط فيلزم
ان يكون للمحاط حشو الا وهذا لينة التحديد
وما افاده السيد الفخري في توجيه عدم
الكروية ففيه ما فيه فتدبر ١٢

الفلك قابل للحركة

الآبنية على اى نحو كان يلزم خلاف ما هو المفروض واعلم ان امكان الحركة الآبنية فى جسم يتوقف
على وجود الجهة وتحددها بجسم اخر اذ على تقدير عدم الجهة وعدم تحددها لكانت الحركة الآبنية ممتنعة
فاندفع ما فى شرح القاضى من كون اللازم هو تقدم الجهات على حركتها الاجلها وكذا ما فى الحواشى القديمة
عليه من ان اللازم على هذا الفرض امكان الحركة المستقيمة لا القبول المقارن للفعلية والمستحيل هو فعلية
الحركة المستقيمة لا امكانها مطلقا وقد علمت مما ذكرناه سابقا من ان مذهبهم ان القاسر لا يكون دائميا فيستلزم
ما فيها ايضا من ان اللازم ح ان يكون ما على الشكل القسرى طالبا للطبيعى لو خلى وطبعه ويجوز ان
يكون التخلية مستحيلة فى نفس الامر وان كانت ممكنة بالذات واعلم ان للفلاسفة فى اثبات كرية الفلك
طريقين الاول من جهة كونه محددا للجهات وقد مر بيانه والثانى من جهة كونه حافظا للزمان وبيانه
ان حركته لما كانت دائمة فلو كان مركبا من اجسام متخالفة الطبايع لكانت اجزاؤه مدة اعتبر طبايعها
الى الانفكاك والميل الى احيازها الطبيعية وطبيعة المركب وان قسرت الاجزاء على الاجتماع لكن لا بد ان
يتغير قوة طبيعة الكل ويضعف بحسب قوى طبايع الاجزاء بالتدريج الى ان يزول بالكلية فيغلب عليها
قوة طبايع الاجزاء ويتحلل فينقطع الحركة بزوال سببها وهذا الحكم وامثاله المذكورة فى الفصول الآتية
من احكام محدد المكان والزمان لكنهم يعممونها فى ساير الافلاك بنوع من الحدس **فصل** فى ان

الفلك قابل للحركة المستديرة هذا الفصل مشتمل على اثبات امور ثلثة احدها ان الفلك قابل للحركة المستديرة
وثانيها انه ذو مبدأ ميل مستدير يتحرك به على الاستدارة وثالثها انه ليس فى طبعه ميل مستقيم اما الاول
فالبرهان عليه قوله لان كل جزء من اجزائه المفروضة فله وضع معين ومحاذاة معينة بالقياس الى ما فى جوفه
وحصول هذا الوضع له ليس من مقتضى طبيعته اذ لا يختص بها اى بطبيعة تقتضى حصول وضع معين و
محاذاة معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره لتساوى جميع الاجزاء المفروضة الفلكية فى الطبيعة اذ لو
لم يشترك الاجزاء فى الطبيعة بل كانت لكل منها طبيعة خاصة تقتضى وضعا معينا ومحاذاة معينة
لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء مختلفة الطبايع فلا يكون بسيطا وقد ثبت كونه بسيطا هذا خلف ولما
اشتمال بعض الافلاك على الكواكب والتداوير والخوارج فلا يوجب نقضا لما علمت انها امور حاصلة
من الفواعل لا لاجل تفاوت فى اجزاء القوابل وعلمت ايضا ان مقتضياتها ليست متخالفة لمقتضيات
بواقى الاجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لاجل ذلك بالمحدد وعدم جريانه فى غيره من الثمانية كما

فى الحواشى

قوله لما علمت انها اه حيث قال سابقا ١٢٥ واعلم ان اختلاف الافلاك التى ارتكز فيها كواكب او تداوير او خارج فى الثخن لاجل الثقوب وكذا اختلاف المتممة لاجل اختلاف رقته وغلظه ليس بسبب القاسر لعدمه فى الفلكيات ... ولا بسبب صورة واحدة ... لا لزم ان يكون نفس الطبيعة الواحدة مختلفا بسبب الصورة المتعددة ...

قال الفاضل المحقق عبد القادر اللاهرى فى رسالته المسماة ببلغة الحكمة وثانيا اذا لم يكن اختصاص بعض الفلك ببعض الاماكن او لزم بعض وجب ان لا يسكن فوجب ان يكون ذلك الحركة دورية لامتناع الحركة المستقيمة ١٢ فما قال سابقا نقضا فان الفلك بسيط اى لم يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة اى بحيث يكون البعض منها طبيعة ولبعض آخر طبيعة اخرى فان بعضا من الافلاك وان اشتملت بجرم منه صورة كوكبية او تدويرية او خارجية لكن ليس للباقى صورة مخالفة ... الصورية كما فى المركبات العنصرية انتهى

في الحواشي القديمة واذ قد ثبت ان الاوضاع الحاصلة لاجزاء الفلك ليست من مقتضيات طبيعتها المشتركة فكل جزء يمكن نظرا الى طبيعته ان يزول عن وضعه ويصل الى وضع جزء اخر ولا يمكن ذلك الا بالحركة على ان لم يخرج الاجزاء عن كونها متصلا واحدا لئلا يلزم الخرق على الفلك ولعدم جواز المستقيمة عليه كما في العناصر تعينت المستديرة فثبت كون الفلك قابلا للحركة المستديرة واورد عليه بان الفلك لو كان قابلا للحركة المستديرة لكانت حركته الى جانب معين لامتناع الحركة الى جميع الجوانب وحركة الفلك الى جانب معين مع تساوي نسبته الى ساير الجوانب لبساطته يوجب ترجيحا من غير مرجح وهذا مح واجيب عنه بان التخصيص المذكور اما لان مادة كل فلك من تلك الافلاك لا تقبل الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة او لان العناية بالسافلات لا يحصل الا بهذا النحو من الحركة او لان تشبه كل فلك بمبدئه المفارق الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة وفي الحواشي القديمة لنا ان نورد مثل هذا المنع في اصل الدليل بان نقول يجوز ان يكون حصول وضع معين للاجزاء لازما لا لنفس الطبيعة بل لامر اخر وان لم نعلم بخصوصه اقول هذا المنع لا يقدح في صحة الدليل بل يقرره لان حصول الوضع المعين اذا لم يكن لنفس الطبيعة لكانت نسبة الطبيعة الى ساير الاجزاء نسبة واحدة فكان الفلك في ذاته قابلا لساير الاوضاع ونحن لا ندعي ههنا غير هذا وفي شرح القاضي قد انضم الى الايراد المذكور ايراد اخر وهو قوله وايضا اذا تحركت البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دواير مخصوصة متفاوتة في الصغر والكبر يرسمها النقطة المفروضة فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع استواء جميع النقطة المفروضة في ذلك البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدايرة الصغيرة والكبيرة للحركة البطيئة والسريعة وانه ترجيح بلا مرجح اقول تعيين هذه الامور من توابع تعيين الحركة فلا ترجيح من غير مرجح ولعله يصلح توضيح الايراد المذكور اولا لا بصدد ذكر ايراد اخر على الدليل وان كان الظاهر من كلامه هو الاخير وللقايل ان يقول ان الحالة التي تقتضي كون جزء من الفلك قريبا من محدبه وجزء اخر منه قريبا من مقعره بحيث يمتنع تبدل احدهما بالاخر مع تشابه الجميع في الطبيعة فلتكن مقتضية لكون كل من الاجزاء على وضع مخصوص ومحاذاة مخصوصة مع كونها متحدة الحقيقة لكن يجاب بان الفلك لما كان متصلا واحدا وكانت اجزاؤه فرضية فلو تبدل الجزء الفوقاني الى الجزء التحتاني يلزم الخرق والحركة المستقيمة وهو محال بخلاف تبدل الاوضاع للاجزاء المفروضة بالنسبة الى ما في جوفها

الفلك قابل الحركة المستديرة

فانه لا يوجب الحركة المستقيمة بل يتأدى في ذلك الى الحركة الوضعية الغير الممتنعة على الفلك اقول وهذا الجواب ليس بشيء
لان جواز الحركة المستديرة على الفلك بمعنى امكانها في الواقع هو اول البحث والتجويز العقلي الذي مرجعه
مجرد الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان على امتناعه لا يوجب تساوي الطرفين في الواقع ولا ينافي تعين
احدهما فيه اذ الاول اعم من الثاني والعام لا يوجب الخاص ولا ينافي نقيضه والاولى ان يقال كون بعض
اجزاء الفلك فوق وبعضها تحت امر يقتضيه جسمية الفلك لانها بخلاف اوضاعها المعينة بالقياس
الى ما عداها مما في جوفها فان الجسم لا يتصور في شيء الا بان يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة خاصة
بها يتحقق اختلاف تلك الاجزاء بالفوقية والتحتية واليمنة واليسرة فهي من ضروريات هوية الجسم
ووجوده واما نسبتها الى الامور الخارجية فهي ليست من الضروريات التي لا يوجد الجسم بدونها فالاولى
ليست معللة بشيء بخلاف الثانية فانها تحتاج في ثبوتها الى علة فعلتها في الفلك ان كانت الطبيعة
الفلكية او امر لازم لها يلزم المحذور المذكور وان كانت امرا مفارقا لها يلزم امكان التبدل المستلزم
لقبول الحركة الوضعية لامتناع الحركة الاينية واما الثاني فاشار اليه بقوله ونقول ايضا يجب ان يكون
فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك به والميل حالة في الجسم مغايرة للحركة تقتضيها الطبيعة بواسطتها الحركة لو لم يعق
عائق ويعلم مغايرته لها بوجوده بدونها في الحجر المرفوع باليد والزق المنفوخ المسكن تحت الماء لانه
اي وان لم يكن الفلك ذا مبدأ ميل مستدير لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم
مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير المناسب لما ترك الظرف منه او الاقتصار على
الضمير او ترك لفظ مبدأ او كون الطبع بمعنى الحقيقة والاجزاء اولى فلا يكون فيه ميل اصلا اذ الميل اما ان
يكون طبيعيا او قسريا فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة لان الميل كما ذكرنا اثر للطبيعة في احداث الحركة
وحدوث الاثر عن العلة التي لها اثر في احداثه بدون تلك الاثر محال واذا امتنعت الحركة المستديرة على
الفلك لما كان قابلا لها فثبت الملازمة وبطلان التالي يعلم مما سبق من البيان وفي هذا المقام وامثالها
سؤال مشهور ولم يذكر احد تقريره ان الامكان الذاتي لشيء لا ينافي امتناع وقوعه لاجل عدم علته بل
لامتناعها الذاتي كعدم المعلول الاول فانه ممتنع وقوعه بواسطة كون علته وهو انتفاء الواجب تعالى
مستحيلا لذاته فامكان الحركة المستديرة ايضا للفلك لا ينافي امتناع وقوعها لاجل عدم علتها التي هي
الميل المستدير اقول يمكن دفعه بان هذه المسئلة وامثالها انما يحكم على شيء بحكم من جهة قبوله الذاتي

وامكانه

وامكانه الفطري بجواز امحائه من الوجود وانما يطرد في الابداعيات وما هو فوق الكون دون عالم
الاتفاقات والاسباب العرضية التي قد يمنع القابل عن ما يستحقه لذاته ويصدّه عما يستوجبه بحسب الماهية
وذلك لان العلل الا بانيات التي هناك ذاتية والامكانات فيها كاشفة عن وجوبات ناشية عن علل
ايجابية واما حكاية امكان العدم للمع الاول فالوجه في ذلك ان الامكان فيه مجرد اعتبار عقلي
لا ثبوت له في نفس الامر بل عند ملاحظة الماهية بنفسها مجردة عن غيرها فهي بهذا الاعتبار لا موجودة
ولا معدومة فلا يثبت لها شيء بحسبه بالجملة للفلاسفة قاعدة كلية ثابتة عندهم بحسب اصولهم
الفلسفية هي ان كل كمال وخير وفضيلة يمكن لشيء في عالم الابداع بحيث لا يؤدي الى شر وفساد في النظام
فهو واجب الصدور من الواهب الجواد الخالي عن النقص والبخل والتغير فبهذه القاعدة ثبت هذه المسئلة
ونظايرها اذ لا شبهة في ان ذات الفلك وقبولها مطلق الحركة المستديرة امور سابقة على الاكوان
الاتفاقية والموانع العرضية وانما قلنا ولو لم يكن في طبعه مبدء ميل مستدير لما قبل الميل المستدير
القسري من الخارج لانه لو قبل الميل القسري وتحرك من خارج لتحرك بتلك القوة القسرية مسافة معينة
في زمان معين لعدم تصور الحركة في الآن ويكون ذلك الزمان اقصر من زمان حركة في ميل
طبيعي معاوق للميل القسري لاختلاف جهتي تحريكهما يتحرك بمثل تلك القوة القسرية في عين تلك
المسافة والا اي وان لم يكن زمان حركة الجسم الاول اقصر من زمان حركة الجسم الثاني مع ان الثاني
ذي عايق طبيعي والاول عديم العايق اصلا او مع عايق غير طبيعي مشترك بينهما فرضنا لكان الشيء
الذي هو الحركة مع العايق الذي هو الميل الطبيعي كهو لا معه هذا خلف وذلك الزمان الاقصر له
نسبة مقدارية لا محالة الى الزمان الاطول لان الزمان مقدار وكل مقدارين من نوع واحد لا بد
ان يكون بينهما نسبة مقدارية ولكن زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل مثلا فاذا فرضنا ذا
ميل اخر ميله اضعف من الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الذي
لحركة عديم الميل الى الزمان الاطول الذي لحركة ذي الميل الاول فيكون لا محالة عشره
فيتحرك ذو الميل الثاني بتلك القوة القسرية او بمثلها في مثل زمان عديم الميل مثل مسافة
مسافة حركة عديم الميل لان الحركة تزداد سرعتها وينقص اي يقصر زمانها ويطول بقدر انتقاص
القوة الميلية المعاوقة وازديادها في الجسم المعين في المسافة المعينة فكلما كان الميل المعاوق فيه اقل

هذا يشعر بان لكل فلك ازاله قوة آفريده وعنصر با ازاله متأثر ماده فلكي باستعداد او و ذاتي قابل هر صورة
[illegible]
كه دربدو فطرة
شده از و بيفارقت
نكند وقابليت تاثر از جسم
ديكر ر و نبود و او را بغير از استعداد
ذاتي فطري براو قابليتي ديكر نبود كه بجعل
نطاري ناشي واز اين جهة است كه كون
وفساد در فلكيات نبود بخلاف ماده
عنصري كه او را قابليتي غير محصور داده
و استعدادات وي متجدد و متغير باشد
و بهر استعدادي قبول صورتي كند وعالم
عناصر عالم كون وفساد باشد وجميع
تجددات وتغيرات كه در اين عالم واقع
بشود همه از تاثير افلاك وتابش كواكب
باشد و چون فلكيات هميشه در حركت
و اوضاع ايشان قياس بعنصريات
مختلف و تاثيرات ايشان بوساطت اوضاع
لهذا تاثير فلكيات در عنصريات مختلف
شود هم بحسب مكان وهم بحسب زمان و
چون ماده هيچ يك از فلكيات مستعد
غير صورتي كه دارد نيست پس هيچ ماده
در فلكيات مشترك در ميان صور متعدده
نبود بخلاف ماده عنصريات كه مستعد
وقابل صورتيست بعد از صورتي الحاصل
است وماده هر عنصري قابل صورت عنصر
ديكر باشد پس ماده عناصر مشترك باشد
ميان جميع عنصريات واز اين جهة حكما
كفته اند كه ماده عناصر واحد است و ماده
فلكيات متكثر بحسب تكثر صور و چون
در فلكيات كون وفساد نيست تركيب
مزاجي نيز در ايشان نيست ١٢
قوله والاول عديم العايق او جواب لما
عسى ان يقال لا يلزم من فرض عدم العايق الطبيعي
فيه عدم جميع العوايق فيمكن ان يكون
خاليا عن الميل ومقارنا لعايق آخر
يقاوم ذلك العايق الميل الذي في
ذي الميل فلا يلزم ان يكون زمان
عديم الميل اقصر من زمان ذي
الميل ومحصل الجواب
بانا نفرض مثل
ذلك
العايق مثل ذلك مع ذي الميل [illegible]
لان الزمان مقدار وكل مقدارين من نوع واحد لا بد ان يكون بينهما نسبة مقدارية

كان زمان الحركة اقصر وكلما كان الميل اكثر كان زمان حركته اطول لانه لو انتقص شئ من القوة المعاوقة
التي في الجسم ولا تزداد السرعة اللازمة لقصر الزمان او ازدد شئ منها ولا ينتقص السرعة اللازمة لطول
الزمان لم تكن القوة الميلية مانعة من الحركة هف واما بطؤ الحركة القسرية في الاجسام المتخلخلة كالقطن
والاجسام الصغيرة الحجم كالذرات فانما هو لاجل قلة القبول والاحتمال فيهما لا لاجل انتقاص القوة
الميلية المعاوقة بها فلا يرد بها النقض على هذه القاعدة فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه
متساويان في الزمان المستلزم لتساويهما في السرعة وهو محال واعلم انه لا بد لكل حركة من امور
ثلثة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطؤ وكل حركتين متفقتين في امرين من هذه الامور
فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل متفقين في واحد من هذه الامور فلو اختلفا في احد
الامرين الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الامر الآخر منهما على تلك النسبة فان اتفقتا مثلا
في حد من السرعة والبطؤ واختلفا في الباقيين كانت نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان
الى الزمان على التساوي واذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطؤ
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل واذا اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين كانت نسبة
السرعة الى البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وعلى هذا فذو الميل الاول وعديم الميل من
الاجسام الثلثة لما لم يمكن اتحاد حركتيهما في حد من السرعة والبطؤ ويمكن اتحادهما في احد الباقيين
فرض الاتحاد في تلك الاجسام اما باعتبار المسافة كما فعله المصنف واللازم على هذا التقدير اتحاد
اتحاد الجسمين القليل الميل والعديم الميل في الزمان ايضا او باعتبار الزمان كما فعله غيره واللازم
اتحادهما في المسافة ايضا وعلى التقديرين فالخلف لازم وهو اتفاق الحركتين في امرين من الامور
الثلثة المذكورة مع اختلافهما في واحد منها واما ما اورد في هذا المقام من عدم تسليم امكان ذي
ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف
في الميل الى ما لا اضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل يكون على النسبة المذكورة عدم تسليم كونه معاوقا
للميل القسري لجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يوجد بدونها ثم الحكم بكون نسبة الزمانين
مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فمندفع بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب
الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف في شئ من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز عنه بحسب الذات

قوله فزاد ... بازاء الحركة وزاد هو ...
... القوة ... تقتضي ...
قوله فان ... يكون ...
... اى الشدة ضعف ... بضعف زمان القصير ...

ولما كان الاجسام لا ينتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية فكذلك الميل فتنتقص وتزداد فاننه وان بلغ غاية الضعف لا تنتفي المعاوقة عليه ما في الباب ان معاوقته تكون خفيفة وان حال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة والنقصان بتبعية المقدار كحال المقدار في سائر الاحكام كقبول المساوات والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والتصم والفرق بينه وبين المقدار يكون تلك الاحكام في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض واعترض العلامة القوشجي بان الحركة اما ان يمكن ان يكون بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بازاء نفس الحركة والباقي بازاء معاوقته فعلى هذا ينبغي نسبة زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الاخيرين على النهج المذكور امر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق ولما لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي انما يكون في زمان فوقوعها الا في زمان ايضا محال ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المطلوب ويمكن اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في نفس الامر فالجزم حاصل بذلك وح ينتظم ان يستدل هكذا ايضا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة والا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق وانه محال فلم يكن في زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال وهذا الاعتراض اورده جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات البغدادي والامام الرازي بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمان وبسبب المعاوقة زمانا اخر فتستجمعهما واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضيافه من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف المذكور ونقرير ما استفيد من كلام خاتم الحكماء المحقق الطوسي في جوابه

لامكان الحركة لا محالة ... اسكان منع لزوم كون الخلاء ممتنعا لذاته على تقدير كونه ممتنعا في الجملة على وجه ... انما يلزم من فرض وقوع الخلاء على تقدير كون فرض الحركة فيه ... ممتنع وذلك لما عرفت من ان الخلاء المقصود ابطاله ما هو ملزوم للامارات وذلك ملزوم لامكان الحركة لا محالة ملا عبد الرزاق س سره

على وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات التي ذكرها شارح التجريد وغيره وهو ان قول المعترض ان الحركة
بنفسها تستدعي زمانا ان عنى به انها لا مع حد من السرعة والبطؤ تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان
لان الحركة لا تنفك عن السرعة والبطؤ وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون ذلك
الشيء وان لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء وان عنى به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة
والبطؤ كنسبة الجنس الى الفصول في البسايط من الانواع ولا تقوّم للجنس في النوع البسيط لا بحسب
الخارج ولا بحسب الذهن الا بالفصل وما لا تقوّم له في نفس الامر لا تقتضي شيئا اصلا وكذا ان كان
المراد منه ان الحركة بهيئتها تقتضي قدرا من الزمان والا لزم ان يكون زمان الحركة وزمان بعض منها متساويين
وهو محال اذ زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة بل الحركة من حيث انها حركة لا تقتضي من الزمان
او المسافة الا امرا مطلقا واما القدر المعين منهما فانما تقتضيه الحركة المخصوصة وان كان المدعى
ان الحركة مستقلة مع قطع النظر عن العايق تقتضي زمانا ومع العايق زمانا اخر فنقول ان الحركة
مما يقبل الشدة والضعف بحسب حدود السرعة والبطؤ ولا يتصور بهيئتها الا مع حد من تلك الحدود
فلا بد في تحصلها في ضمن بعض مرتبة منها من مخصص والمخصص لا يمكن ان يكون هو الطبيعة لعدم التفاوت
فيها ولا القاسر ايضا لانتهاء القسر الى الطبيعة كما بين في محله نعم اذا كانت الحركة نفسانية فللنفس ان تخصص
حالها من السرعة والبطؤ بواسطة ارادة المرتبة منهما بقوتها الخيالية تكون ملايمة لها فينبعث عنها
الميل بحسبها وبحسب الميل تتحصل الحركة على حد معين من السرعة والبطؤ فلو فرضنا ارتفاع جميع
ما لا يجب وجوده مع الجسم بحسب ذاته من حيث هي هي لا يمكن عنه تحقق الحركة لعدم وجود المحدد
لحركته اللهم الا اذا كانت الحركة نفسانية فانها تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بحسب تخيل
حد ملايم من الحدود وانبعاث ميل نفساني بحسبه محصل لوجود الحركة على ذلك الحد واما في الحركات
الطبيعية فلما لم يكن للطبيعة تفاوت ولا شعور بالملايمة وغيرها فلا يتصور فيها ذلك بل هي بحسب
ذاتها تكاد ان تحصل الحركة في غير زمان لو امكن وكذا في الحركات القسرية ايضا اذا فرض القاسر
على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت ولا شعور ايضا بالملايمة وعدمها كما بين في مظانه ولما
كان الميل في ذاته امرا مختلفا متفاوتا ففي كل من تينك الحركتين احتيج الى ما يحدد ميلا يقتضيها وما
يحددها فالتفاوت الذي بسبب تعين الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من مراتب الحركة سرعة

وبطؤ ايجب ان يكون خارجا عن القوة المحركة سواء كان خارجا عن المتحرك او غير خارج عنه وهو المسمّى بالمعاوق الخارجي او الداخلي امّا المعاوق الخارجي فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما المعاوق الداخلي فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا تقتضي شئا وما يعوق عن اقتضاء ذلك بل انما يعاوق الحركة القسرية كالطبيعة والنفس اللتان هما مبدأن للميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوالها اي الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدء ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا كما في مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التداني وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان واخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال المسلم فهذا تقرير كلامهم على وجه يوافق مرامهم ولنرجع الى ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول ان المصنف لما استشعر انه يجوز لاحد ان يقول لعل لزوم المحال المذكور انما نشأ من امر آخر غير فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه من الامور المفروضة المذكورة في الدليل فنبه على ازالة هذا الاحتمال بقوله وهذا المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل الذي نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول او من فرض المجموع من حيث هو المجموع لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة والممكن لا يستلزم محالا وكذا المجموع من حيث المجموع ممكن اذ لو كان محالا فاستحالته اما ان يكون لاستحالة احد الجزئين فيرجع هذا الى استحالة حركة عديم الميل الا الى استحالة حركة ذي الميل على النسبة المذكورة كما مرّ او لاستحالة صفة الاجتماع وذلك انما يكون لو تحقق التنافي الذاتي بين الامرين كما في مجموع النقيضين

قال الشارح الجديد للتجريد وكذا الحجج الاستدلال بالحركة القسرية مع وجود المعاوق الداخل لا رفع المعاوق الى آخر ما قال صاحب المحاكمات ولجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية تستدعي قدرا من الزمان وذي الميل يستدعي زمانها وزمانا آخر بازاء الميل ونصف الميل زمانها وقدرا آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور انتهى وانت خبير بان هذا انما يرد في الحركة المستقيمة واما في المستديرة فلا كما لا يخفى على من له الزمان

فان كلاً منهما ممكن والمح اجتماعهما لا غير وفيما نحن بصدده ليس كذلك لعدم تنافى الاجزاء فتعين استحالة

الجزء لو كما اشار اليه بقوله فهذا المحال انما يلزم من فرض تحرك الجسم الذى لا ميل فيه اصلا فيكون محالا

فالفلك لما كان قابلا للحركة المستديرة فوجب ان يكون فيه مبدأ ميل ولما امتنع فيه مبدأ الميل المستقيم

كما تحقيقا فثبت ان مبدأ الميل فيه مبدأ الميل المستدير وهو المط واما الامر الثالث المشار اليه بقوله و

نقول ايضا ان الفلك لا يكون فى طبعه اى فى ذاته على ما مر مبدأ ميل مستقيم فالدليل عليه بوجهين

الاول ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه كما سبق فوجود ذلك الميل فيه يكون معطلا اصلا ولا معطل

فى الوجود والثانى انه لما ثبت ان الفلك بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبايع بل له طبيعة واحدة

مقتضية للميل المستدير فلا يجوز ان تقتضى الميل المستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة

تقتضى الامرين المتنافيين اى التوجه الى شئ بالحركة المستقيمة والصرف عنه بالحركة المستديرة

الاولين

هذا خلف قيل ان الميل المستقيم وان اقتضى توجه الجسم الى جهة لكن الميل المستدير لا نم انه يقتضى صرفه

عنها بل لا يقتضى شيئا منهما اصلا ورد بان الميل المستدير وان لم يقتض صرف كل الجسم من الجهة

تحقيق

لكنه يقتضى صرف الاجزاء منها بالبديهة فلو اجتمع الميلان فى جسم واحد لزم التوجه والصرف معا من الطبيعة

الواحدة بالنسبة الى الاجزاء وهو مح واما القول بان ذلك الصرف على وجه يعود الى التوجه فلا منافاة بينهما

باعتبار الحركة المستقيمة

كما فى الحواشى فهى غاية السقوط كما يظهر بالتامل واعلم ان ههنا ابحاثا الاول ان الطبيعة العنصرية تقتضى

الحركة والسكون باعتبار الخروج عن الحيز الطبيعى والحصول فيه فلم لا يجوز ان يكون للطبيعة الفلكية ايضا ان

تقتضى ميلا مستقيما بتوسط احدهما وميلا مستديرا بتوسط الاخرى انما المح اقتضاء الطبيعة امرين

متنافيين بانفرادها واما بحسب اعتبارين فلا والثانى ان الكرة المدحرجة متحركة وضعية واينية فيكون

فيهما مبدأ ميلين مختلفين اذ لو لم يكن فيهما مبدأ احد من الميلين لما قبل ذلك الميل من خارج على ما مر الثالث

ان حركة الماء من الهواء الى الارض طبيعية وكذا حركته منها الى البحر ايضا مع ان احدهما الى المركز والاخر

على المركز فتكون طبيعة واحدة تقتضى توجها الى شئ وهو وسط العالم وتقتضى ميلا عنه بحركة لا

الى الوسط الرابع ان النار لها مبدأ ميل مستقيم من الوسط وهو ظ ولها ايضا مبدأ ميل مستدير حول

الوسط بدلالة حركات ذوات الاذناب وغيرها الخامس انه قد اسس خاتم الحكماء تمهيدا لحل بعض الاشكالات

الفلكية كرة محيطة وصغيرة محاطة مماسة لها على نقطة مشتركة بين سطحيهما بحيث يكون قطر المحيطة

في اول الفصل الاول عشر من كتاب التذكرة

ضعف قطر الحاطة والنسبة بين حركتيهما هي هذه النسبة لكن على التكافي فاذا فرض مركزاهما ومركز
الكوكب في مبدأ الدور على خط مستقيم هو قطر المحيطة ففي تمام الدورة يتحرك الكوكب على قطر واحد
منها مرتين صعودا او نزولا فيلزم من هذا ومن قولهم كل ما في الافلاك من الكواكب وغيرها لها حركة
وضعية على نفسها اجتماع الميلين المتنافيين والجواب اما عن الاول فبان اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة
والسكون بالحقيقة اقتضاء شيء واحد وهو الكون في المكان الطبيعي فان كان ذلك الكون غير حاصل
فلذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله فاقتضاء الحركة في تلك الحالة نفس اقتضاء ذلك الكون لا غير
وان كان حاصلا فاقتضاء السكون ليس لان السكون امر وجودي اقتضته الطبيعة في تلك الحالة بل معناه
انها لا تقتضي الحركة بل اقتضت نفس ما اقتضته ولا ثم تقتضي الاشياء واحدا هو الحصول في المكان
الطبيعي واما اقتضاء الميلين الوضعي والاينى فهو اقتضاء امرين متغايرين لانفكاك احدهما عن صاحبه
وايضا من الاين ما هو طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس من الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك
على الاستدارة ولهذا لا يكون الحركة المستديرة طبيعية لجسم بخلاف المستقيمة كما ستعلم هذا ما ذكروه
في الجواب وانت تعلم ان السؤال ان لم يورد بطريق النقض بل اورد بطريق المناقضة بان يقال لا نم
استحالة اقتضاء الطبيعة الواحدة امرين متنافيين كيف والحال انه واقع في الطبيعة العنصرية فلا يتمشى فيه
هذا الجواب لانه كلام على السند اللهم الا ان ندعي مساواة السند للمنع فيندفع المنع باندفاع السند و
يصح الجواب واما عن الثاني فبانا لا نم ان الكرة المدحرجة ذات طبيعة واحدة بخلاف الفلك فانه ذو
طبيعة واحدة هكذا قيل واقول الاولى ان يقال ان الكلام ههنا في الميلين الذاتيين ولا نم ان كلا
من الميلين في الكرة المدحرجة ذاتيان بل احدهما وهو الميل المستقيم فيها ذاتي لان حركتها المستقيمة ذاتية
وان كانت بالقسر والاخر وهو الميل المستدير فيها بالعرض لان حركتها المستديرة عرضية اي غير حاصلة
بالذات وكما ان حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية يلزمها حركة جزء منه حركة اينية عرضية كما في الفلك
كذلك قد يكون حركة جزء الجسم حركة اينية ذاتية على وجه خاص يستلزم حركة كله حركة وضعية عرضية
كما في الكرة المدحرجة وبه يخرج الجواب بعينه عن النقض الرابع والخامس واما عن الثالث فبان حركة الماء
على وجه الارض لا يكون الا على سبيل الانحدار فيكون طبيعيا لانه في الحقيقة حركة الى السفل كيف ولو لم يكن
الموضع الذي يتوجه اليه اخفض من الموضع الذي يتوجه عنه لم يتوجه اصلا **فصل** في ان الفلك

لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام اعلم انه قد تفرعت على المسئلة السابقة اعنى ان الفلك لا عين في طباعه
ميل مستقيم عدة مسائل منها ما ذكره المصنف وهي اثنتان عنون الفصل بها الاولى ان وجوده عن
صانعه على سبيل الابداع لا بان يتكون عن جسم يفسد اليه وكذا فقده على سبيل الفنا لا بان يفسد
الى جسم اخر وهذا معنى قول اكثر الفلاسفة ان السماء غير مكونة ولا فاسدة لكن العامة من المتفلسفة
صرفوا هذا المعنى الى الحدوث والفنا مطلقا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود سواء كانت
هناك هيولى تقبلهما اولا فامعنوا في الالحاد والقول بقدم العالم والثانية انه لا يجوز عليه الخرق و
الالتيام اما الاولى منهما وهي انه لا يقبل الكون والفساد فبينها بقوله فلانه محدد للجهات قال
السيد المحشي ان الثابت من الاحكام ليس الا القدر المحيط من المحدد وهو محدد الجهات واما ان غير القدر المحيط منه غير
قابل لهذه الاحكام فغير ثابت بتمامه ولعل المراد بالمحدد المحيط اقول فساده ظاهر لان المحدد لما ثبت
بساطته لا يكون بعض اجزائه كائنا وبعض اخر مبدعا او بعض منها قابلا للخرق والالتيام وبعض اخر غير
قابل لهما الى غير ذلك من الاحكام اذ لا او لو تم في ابعاض الامر المتصل الواحد كما قد علم مرارا ولا شئ
من المحدد للجهات بقابل للكون والفساد ينتج ان الفلك لا يقبل الكون اما الصغرى فلما مر بيانه في الفصل
فلكم تقريرها
الاول من هذا الفن واما الكبرى فلانه لا شئ من محدد الجهات بقابل للحركة المستقيمة وكل ما يقبل الكون
والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة ينتج من الشكل الثاني ان لا شئ من محدد الجهات بقابل للكون والفساد
اما الصغرى فقد ثبت في الفصل الثاني واما الكبرى فلان كل ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة
حيز طبيعي ولصورته في الفصل الخامس من الفن الاول ان كل جسم فله حيز طبيعي فيه قيل هذا غير كاف في
المغايرة بين الحيزين بل يحتاج الى ضم مقدمة اخرى اليه هي ان الحيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان
نوعا وهو ممنوع لا بد له من دليل واجيب عنه بان اقتضاء الطبيعة لحيزها انما هو بواسطة ما اقتضتها
من لوازمها الخاصة كالحرارة للنار والبرودة للارض فعلى هذا ان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الحيز بعينه
فاما ان يشاركها في تلك اللوازم فلا تخالف بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان من نوع واحد و
الا فالثانية غير مقتضية لذلك الحيز لعدم اقترانها باللواحق الذاتية التي لها دخل في اقتضاء ذلك
الحيز وكل ما هذا شانه اى لكل من صورتيه الكائنة والفاسدة حيز غير ما للاخرى منهما فهو قابل
للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة لما ان تحصل في حيز طبيعي او في حيز غريب الحيز هنا بحجله

على المعنى الاعم من المكان اي يشمل المحدد فيكون الظرفية تجوزية من باب التشبيه لفظة في مستعار لها

فان حصلت في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي وان حصلت في حيز طبيعي فالصورة

الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي واما المسئلة

الثانية وهي انه لا يقبل الخرق والالتيام فبينها بقوله ولان ذلك ايضا انما يحصل بالحركة المستقيمة حمل الباء

على السببية كما حمله القاضي غير صحيح لدلالته على ان الكون والفساد بالحركة المستقيمة مع انهما يستلزمان لها

بل على معنى التلبس والمراد بالحركة المستقيمة ما يحصل بها للجسم التوجه الى جهة والصرف عن اخرى

والجهة منحصرة في الفوق والتحت والبواقي من الجهات راجعة اليهما وقد علم ان محدد الجهتين وكذا اجزاؤه

لا يقبل الحركة المستقيمة فلو كان المحدد قابلا للخرق والالتيام لزم المحذور المذكور بقي ههنا احتمال ان

يحصل فيه الخرق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدارة كما ذهب اليه بعضهم حيث توهم ان الكواكب

متحركة في افلاكها كحركة الحيتان في الماء ولا يبطل به علم الهيئة لان حركاتها يلزم ان يكون متشابهة حول

مراكز افلاكها اي لا تسرع ولا تبطؤ ولا تقف ولا ترجع ولا تنعطف فدفعه صاحب المطارحات بانه لو كانت

الافلاك قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذات حيوة فعند حصول الخرق فيها وتبديد الاجزاء فان

لم يحس جزؤها المتفرق له نسبة الى الاخر لجامع ادراكي ولا جزؤها عن اجزائها وما يسري لنفسها قوة

في بدنها جامعة لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها وقد قيل انها ذات حيوة وان كانت يحس فلا بد

من التالم بتبديد الاجزاء فانه شعور بالمنافي وكل شعور بالمنافي اما الم او موجب لالم واذا كان كذا وكانت

الكواكب تخرقها بجريها كما يتوهم بعض الناس فكانت في عذاب دايم وسيبرهن على ان الامور الدايمة

في المكن الاشرف لا يتصور عليها انتهى قول الشريف وهو عندي من البراهين القوية وان كان عند

غيره من الخطابيات بل مما هو ادون منها ولولا مخافة التطويل لذكرت عليه عدة من الابحاث منه

عنهم واجبت عنها بمقدما تعسلة عند الجميع ومنها ما لم يتعرض له المص وهي ستة الاولى ان نوعه

منحصر في شخصه لامتناع طبيعته عن قبول الفصل والوصل لاستلزامهما الحركة المستقيمة كما سبقت

الاشارة اليه في اوايل الكتاب الثانية انه لا يتغذى اذ لا يتحلل عنه شيء ولا يقبل الحركة المستقيمة

الثالثة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لاستلزامها حركة الاجزاء على الاستقامة فلا نمو له ولا ذبول

ولانهما فرعا التغذي وهو منتف فيه الرابعة انه لا توليد له لكونه فرع التغذي ولان نوعه

نسخه
والفلك لا يقبل الحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام
متن

قوله بقي ههنا احتمال او فيه انه اذا علم ان اجزاء المحدد لا يقبل الحركة المستقيمة بطل هذا الاحتمال اذ المراد بالحركة المستقيمة هو الاينية وحركة بعض اجزائه على الاستدارة لزم الحركة الاينية البتة كما لا يخفى عند المتفكر مع ان المحدد بسيط ليس فيه جزء بالفعل ممتاز عن اخر حتى يتحرك بعض الاجزاء على الاستدارة فلا حاجة الى هذا الجواب التطويل الذي نقله عن صاحب المطارحات فتدبر ١٢

يتحرك على الاستدارة دايما

لايتعدد ولان غاية التوليد حفظ النوع وتبقيته فيما لايمكن بقاء شخصه والفلك ليس كذلك لدوام حركته فلا حاجة له الى التوليد **الخامسة** انه لايكون له شهوة ولا غضب اذ المقصود منهما حفظ الشخص او النوع بواسطة جذب الملايم ودفع المنافر فلا يتصور شيء منهما الا في الكاين الفاسد **السادسة** انه طبيعة خامسة اى لاحارة ولا باردة لاستلزامهما الخفة والثقل المقتضيين للحركة من المركز واليه ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامهما جواز قبول التشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة او بعسر وقد علمت ان هذه الاحكام انما تثبت بالبرهان في الجرم الاعلى المحدد لكنهم يحكمون بها في غيره ايضا والمحدد عند بعضهم كالمحقق الطوسي وصاحب التحفة هو فلك عظيم مشتمل على الافلاك الثمانية او السبعة على اختلاف القولين اشتمال الكل للاجزاء وله نفس واحدة ناطقة يتحرك له بالحركة السريعة فعلى هذا الرأي لا يحتاج في تعميم الاحكام المذكورة للافلاك الباقية الى تكلف كما لايخفى لكنه مجرد احتمال **فصل** في ان الفلك يتحرك على الاستدارة دايما وبيانه بعد ما ثبت بزعمهم ان الزمان لابداية له ولا نهاية وانه مقدار للحركة هو ما افاده المصنف بقوله لان الحركة الحافظة للزمان التي لابد منها ليحفظ الزمان ويقوم هو بها اما ان تكون مستقيمة اينية او مستديرة وضعية فان المقولتين الباقيتين اعنى الكم والكيف لايمكن ان يكون الحركة الواقعة في شيء منهما حافظة للزمان اما الاولى فلاستلزامها البعد الغير المتناهي او الانقطاع كما في الاينية على ما ستعلم واما الثانية فلما تبين ان الجسم الابداعي لا يجوز عليه الاستحالة وحركة الجسم الكاين الفاسد لايحفظ الزمان لا جايز ان تكون مستقيمة لانها حينئذ اما ان تذهب الى غير النهاية او لا بل ترجع او تنعطف لاسبيل الى الاول والا لزم وجود بعد او يرجع غير متناه لان الحركة المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية بلا رجوع ولا انعطاف لابد لها من سمت غير متناه وهو محال فالمراد من البعد ههنا ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار الزمان لان عدم تناهى البعد الزماني عندهم جايز بل هو واقع وعليه مبنى الكلام ولما ما في شرح القاضي اذ الحركة الموجودة ليست بعدا والحركة التي هي بعد ليست موجودة فمبناه على نفى وجود الحركة القطعية وقد اشبعنا فيه من الكلام بما يفي بالمرام ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت او انعطفت لكانت تنتهي قبل حصول الرجوع او الانعطاف الى طرف فيلزم نقضه لان ههنا حركتين مختلفتين بالجهة احديهما للسكون م الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع والانعطاف والاخرى الحركة المبتدئة من الطرف المذكور

بعد الرجوع او الانعطاف فيلزم انقطاع الحركة الاولى لان بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل المقتضي للحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الايصال حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون الايصال لكونهما متضايفين فلا يتصور تحقق احدهما بدون الاخر وفعل الايصال لا يوجد بدون الميل الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول استحال ان يفعل الايصال حال الوصول قيل عليه لا نسلم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول اقول الوصول لكونه اثرا موجودا لا بد له من فاعل موجود معه سواء كان ذلك الفاعل ميلا او غيره ولننقل الكلام اليه ولنسمه ميلا وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين في جهة لان ما يفعل الايصال من حيث انه يفعل الايصال ينافي ما يفعل اللاوصول من حيث هو كذا فلا يمكن اجتماعهما من هاتين الحيثيتين في مادة واحدة في زمان واحد فاندفع المنع الذي اورده الامام بقوله انا لا نسلم الاستحالة المذكورة سواء اراد بالميل مبدأ المدافعة او نفس المدافعة وان كان الثاني فحش واما الحلقة التي يجرها شخصان متمانعان فليس فيهما شيء من المدافعتين ولا شيء من مبدئيهما بالفعل بل كل واحد من المبدئين حاصل فيهما بالقوة لا بالفعل وكلامنا فيما يكون حاصلا بالفعل قال الشيخ لا تصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل فيه مبدأ من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق فالحال اي الوقت الذي فيه ميل الوصول غير الحال الذي فيه ميل اللاوصول وكل واحد من الميلين من حيث الايصال والازالة آني لان الوصول وكونه غير موصل اي حدوثهما آني ولا شك ان آنية الوصول وزواله تستلزم آنية الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وزمانية الميلين اي من حيث الاتصال والازالة ذاتا لا تنافي آنيتهما وصفا فصح الاستدلال بآنية الوصول وزواله على آنية الميلين على ما قررناه اي الايصال والازالة من اعتبار الحدوث في الاولين والحيثية في الاخيرين واندفع ما اورده بعض الشراح تارة من عدم حيث قال عدم تسليم ... اي الوصول واللاوصول تسليم كون الميل آنيا بناء على كونه سببا للحركة موجودا معها من بداية المسافة الى نهايتها واخرى من عدم تسليم كون الوصول آنيا بناء على تحققه بعد الحصول زمانا هذا وانما قلنا ان حال حدوث الوصول وحال حدوث اللاوصول آنيان لان حال الوصول اي وقته مع آنية الاضافة لا صفته مع تباينهما

قوله اي آنية الميلين حيث قال من حيث الايصال والازالة ١٢

لانه يستلزم وجود الوصول بدون الميل الموصل ١٢

تعرض على الاستدلال قد اتمها

الى المنتهى هذا خلف متن

كما توهم لكونه مع عدم مطابقته لمتن الكتاب واشتماله على الاستدراك غير ظاهر الخلف كما لا يخفى فلنعرض عنه لو كان زمانا منقسما الى جزئين فحين ما يكون الجسم في احد طرفيه اي في بعض منه لم يكن واصلا لا مطلقا ولا في الجملة والا لزم انقسام منتهى الحركة والمسافة وهو بط وكذا لحال حين ما هو غير موصل اعلم ان الاستدلال على اينية اللاوصول باينية الوصول لاجل ان رفع الآن اي كما وقع لبعضهم غير صحيح فان رفع الان نفسه مما لا يحصل الا في نفس زمان يكون بعد ذلك الان والا لزم تتالي الانات كما ان عدم النقطة في نفس الخط الذي هي طرفه لا في نقطة تليها والا لزم تجاور النقاط وقد يقال ان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها اينيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وفي الحواشي الفخرية انه يتوجه عليه ان الحركة لها معنيين احدهما الحركة بمعنى التوسط والثاني الحركة بمعنى القطع والزماني هو الثاني لا الاول لما تقرر من ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة في امتداد المسافة حادثة في ان فقوله والحركة مما لا يحصل الا بالزمان مم وجوابه ان المراد الحركة التي يقع بها القطع وهو الثاني لا الاول انتهى اقول وفي كل من السؤال والجواب بحث اما السؤال فبان كلا من مفهومي الحركة اي التوسط والقطع زماني اي حاصل في الزمان وانما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه وسياتي زيادة تحقيق واما الجواب فبان ... قوله هو الثاني لا الاول مم بل الحق ان زوال الاشياء المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية وهي امر واحد راسم للحركة القطعية التي هي بتمامها انما متاخرة في الوجود عنه كما لا يخفى واما استدلالهم على اينية اللاوصول بان الوصول اني فزواله يكون انيا لان زوال ما لا انقسام له لو كان تدريجيا لزم انقسام الزايل لانه اذا تحقق شئ من الزوال فلو لم يزل شئ من الزايل لم يتحقق هناك زوال فلا بد ان يزول شئ من الزايل ثم بعد شئ فيلزم انقسام ما لا انقسام له فاقول فيه بحث نقضا وحلا اما الاول فبان عدم كل اني لو كان انيا لزم تتالي الانات في عدم الان واعدام المماسات والمحاذيات للمتحرك بالنسبة الى حدود المسافة التي وقعت كل منها في ان من انات زمان الحركة اذ البيان جار فيها بعينه واما الثاني فبان حدوث الاشياء حسبما حققه الشيخ في الشفاء على ثلثة انحاء **الاول** ما يوجد عن العلة دفعة في ان من الانات فينطبق حدوثه لا محالة على ذلك الان كالوصول والمماسة والانطباق والمحاذاة وغيرها **والثاني** ما يوجد عن العلة في مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث يفرض فيه الاجزاء بازاء ما يفرض

التربيع وغيره

العشرات الغائرة ١٢

حاشية الشيخ ... الفهرى

منها

منها في ذلك الزمان فيكون وجوكل جزء من الحدوث في جزء معين من الزمان كالحركة القطعية
والثالث ما يوجد في جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء و حدّ فرض
في ذلك الزمان ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث آن يكون اول آنات وجوده والحدوث لا يستلزم
ذلك فان الحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آني ولا ومن هذا
القبيل وجود الحركة التوسطية والزاوية واشباههما وقياس العدم الحادث كقياس الوجود الحادث
في تثليث الاقسام وان لم يكن نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه فان وجود الان على النحو الاول وعدمه
على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللاتماسة واللاانطباق والفساد وامثالها فاذن قد تبين
مما تحقق من تحصيل القسم الثالث من الحدوث ان الحصول اذا لم يكن تدريجيا حصوله لا يلزم ان يكون دفعيا
حتى يلزم تجاور الانات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه فان قلت
فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث انسد باب الاستدلال على وجود السكون بين الحركتين
مختلفتين اذ مبناه على ان الوصول واللاوصول كليهما مما يتحقق حدوثهما في ان يكون اول انات زمان
حصوله ولا يمكن اتحادهما لتنافيهما من اجل تنافي كون الجسم واصلا الى المنتهى ومباينا له معا ولا تعددهما
على سبيل التتالي والا لزم تركيب المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذن هما حاصلان في انين يكون بينهما زمان
هو زمان السكون لا زمان الحركة لانتهاء الحركة الاولى الواصلة وعدم حدوث الحركة الثانية المفاصلة
فاذا لم يكن اللاوصول مما يختص حدوثه بان هو اول انات حصوله فلا يلزم الخلف المذكور قلنا نعم لو كان
تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور ولهذا ولانتقاضه ايضا بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة
التي تقطعها حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس عنه واقام الحجة باعتبار الميل الموصل والميل الموصل والميل
الموجب لحركة المفارقة بعد ما ابطلها باعتبار نفس الوصول والمفارقة بقوله في الشفاء ان المفارقة والمباينة
هي حركة الرجوع فهناك انان ان يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وان يصدق على المتحرك انه مفارق
ومباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بالمباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الان هو
بعينه ان الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين وان عنوا به انا يصدق فيه على المتحرك
انه مباين راجع نختار انه مغاير لان الوصول وان بين الانين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان
الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل ان نفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين الان

موجودة في زمان ... آن
وليس لها آن ابتداء الحصول وكذا
ما لا يتم حصوله الا بالحركة ...
فذا ... من الحركة القطعية
میرزا ابو الحسن
دام عزه

يتحرك على الاستدارة دائما

ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع انتهى كلامه فان قلت تمام الحجة على اعتبار الميل ايضا انما يتوقف على كون
اللاوصول انيا كما فعله المصنف من حيث انه استدل على آنية الميلين بآنية الوصول واللاوصول فاذا
لم يكن اللاوصول آنيا لم يثبت كون الميل الثاني انيا قلنا يكفي في الاستدلال على آنية الميل الثاني كون اللاوصول
غير تدريجي الحصول فان ما لا يكون وجوده تدريجيا بل يكون غير منقسم الذات فلا يخ اما ان يكون
حصوله مما لا يتصور الا بحركة ما كحدوث الزاوية وغيرها فهو من القسم الذي لا يكون دفعيا ولا تدريجيا
وان لم يكن كذلك فهو مما يحدث دفعة والميل من هذا القبيل فان حدوثها غير متوقف على الحركة بل الحركة
مما يتوقف عليه اذا تقرر هذا فلنا ان نوجه كلام المصنف بان نحمل الآني في كلامه على ما يقابل التدريجي
وهو مسامحة شايعة في كلامهم وعلى هذا التوجيه لا يتوجه عليه ما اورده القاضي من ان العدول
عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان اللاوصول آني كما فعله المص بعيد جدا هذا ولنرجع الى الشرح
فنقول حاصل الحجة التي ذكرها الشيخ وتبعها المصنف هو انه لا بد بين كل حركتين من سكون لان المتحرك
اذا وصل الى حد ثم رجع فلا بد هناك من ميلين ميل الوصل وميل الموجب لحركة المفارقة لامتناع
الوصول والرجوع بدونهما وكل منهما من حيث كونهما مبدئين للوصول والرجوع آني والا لزم انقسام
الوصول والرجوع وهو باطل كما مر واذا كان كل واحد منهما اي الميلين آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان
لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تعاقب الآنين فيكون الزمان مركبا من اجزاء لا يتجزى وان لم يكن ذوات اوضاع
فيلزم منه تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى التي هي ذوات اوضاع بالذات لانطباقها اي المسافة على الحركة
المنطبقة على الزمان هذا خلف اعلم ان الشيخ الرئيس ستنقض الحجة المذكورة بحركة كرة مندوفة
على دولاب فوقه سطح مستو يماس الكرة بنقطة في كل دورة فيلزم منه سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين
فيها صاعدة الى نقطة التماس وهابطة منها ثم اجاب عنه بالتزام السكون وعند الامام منقوضة بتماس
الكوكب بنقطة الاوج عند كونه في ذروة التدوير على اوج حامله وبنقطة الحضيض عند كونه في ذروة
على حضيض حامله فيلزم السكون اقول ويمكن الجواب عنهما الا بالتزام السكون كما فعله الشيخ لعدم جريانه في الثاني
وكونه مستبعدا في الاول لكون الحركة فيهما على نسق واحد بل بان لزوم السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين
الذاتيتين وحركة الكرة والكوكب بحركة الدولاب والفلك ليست ذاتية بل عرضية اذ الميل انما يثبت لاجل
الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية ولا مدخل للحركة العرضية في ثبوت الميل للجسم

ابو الحسن دام ظله

فنعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة اعلم ان المقدمة المذكورة في هذا المطلب
وهي اثبات السكون بين الحركات التي تفصل الحدود مما اختلفوا فيها فذهب المعلم الاول والمشاؤن و
اتباعهم كالشيخين الى اثباته وذهب افلاطون والرواقيون وشيعتهم كالشيخ الالهي الى نفيه ولكل
واحد من الطائفتين حجج ومناقضات تركناها مخافة الاسهاب والمطلوب الذي هو بيان ان الحركة الحافظة
للزمان دورية لا يتوقف على اثبات السكون المذكور بل القائلون بنفي لزوم السكون بين الحركات الفاعلة
للحدود والنقطة الرجوعية والانعطافية يستندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها
لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء
واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني وغير الدورية من الحركات
مستقيمة كانت او كيفية او كمية متوجهة الى غايتها ثم راجعة عنها فهي لا محالة متكثرة غير وحدانية فاذن
الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فلا بد
من وجود حركة مستديرة دائمة والحركة المحتملة للدوام لا تتحقق في غير الفلك لانها لا تكون طبيعية
ولا قسرية اما الاولى فلانقطاعها لانها لا تكون مستديرة كما سيجيء واما الثانية فلرجوع القسر الى
الطبع فتنقطع بانقطاعها واما تجويز استدامتها بتعاقب القواسر الغير المتناهية فينافي الاتصال الوحداني
للزمان والحركة الارادية التي توجد فيما تحت فلك القمر اعني حركات الحيوانات لا تحتمل الدوام لوجوب
تحلل الابدان العنصرية والدوام النوعي لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان الحركة
الصالحة للدوام الحافظة للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان يكون تلك الحركة اسرع
الحركات المستديرة واظهرها فعلية لان الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير انيتة ووسعها احاطة
وما هي الا ما هي على منطقة معدل النهار من الحركة اليومية التي بها تتقوم الايام والساعات والشهور والسنوات
ويقدر ما يقول واحد واحد يقطع المتحرك بها خمسة الاف وماتين وستة وتسعين ميلا من محدب
فلك الثوابت والله سبحانه عالم بما يتحرك ما فوقه فاذا الفلك الاعظم لكون حركته محلا للزمان يجب
ان يتحرك على الاستدارة دائما وهو المطلوب فقد علم مما تبين في هذا الفصل ان الوضعية المستديرة اقدم
من الاينية المستقيمة ومما تحقق في الفصل السابق ان الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي
هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند من يقول بهما

السكون المتخلل بين الحركتين

ايضاً اقدم من الحركتين الاخرين اعني الكمية والكيفية لاستلزام امتناعهما امتناع كل منهما بالبيان الذي مر فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية **هداية** يندفع بها بعض النقوض الموجبة للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو ان يقال لو صح مجموع مقدمات ما ذكرتم من الحجة للزم سكون الحبة المرمية الى فوق عند ملاقاتها في الجو جبلا ساقطا من فوق لتحركها بحركتين مختلفتين صاعدة الى حد الملاقات من المسافة وهابطة من ذلك الحد ويلزم من ذلك وقوف الجبل في الجو حين الملاقات وهو في غاية الاستبعاد فاجاب المصنف عن ذلك بان الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل ينتهي حركتها الى سكون في الحد الذي يصل فيه الحبة الى الجبل لعدم تحقق شيء من حركتيها الصاعدة والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع الاولى وفقد الثانية ولكن لا مانع بين سكون الحبة وحركة الجبل لان سكونها آني اقول القول بتحقق السكون عند الملاقاة اما لجريان الدليل المذكور فاللازم منه هو السكون الزماني لا غيره واما لاجل عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو باطل لما تقدم من ان السكون كالحركة انما يتحقق في زمان لا في آن اصلا وخلو الجسم في الآن من الحركة والسكون لا يوجب خلوه عنهما في الواقع على ما حققناه ولو كان السكون مما يتحقق في آن لكفى في اثباته بين الحركتين تحقق آن ما بينهما هو ان الوصول اذ ليس فيه حركة اصلا ولم يحتج فيه الى ذلك التطويل وحركة الجبل زمانية وليس بينهما تمام نعم لا يقال سكون الجبل عند ملاقاتها في آنها لازم بمثل ما لزم من البيان المذكور في الحبة المرمية وعاد الاستبعاد لانا نقول لما كانت حركة الجبل من اول هبوطه الى حين وصوله الى المنتهى حركة واحدة شخصية وحد ملاقاته مع الحبة المرمية انما هو من الحدود الوسطى لمسافة تلك الحركة فالحركة بمعنى التوسط حاصل له في آن الملاقات وان لم يكن القطعية حاصلة له فلا يلزم السكون اذ السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف الحبة المرمية فانها لا حركة لها في آن الملاقاة اما القطعية فظاهر واما التوسطية فلان حد الملاقات نهاية مسافة حركتها الصاعدة وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس ذلك الحد من وسط المسافة في شيء فلا يتحقق فيه التوسطية ايضا فاذا لم يوجد للحبة شيء من الحركتين في آن الملاقاة فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح الفرق وزال الاستبعاد هذا تلخيص ما افاده بعض الشارحين وفي قوله حكم بسكون الحبة وحركة الجبل في آن الملاقاة كلاهما باطلان اما الاول فلما مر واما الثاني فلما حققه المحققون من ان الحركة التوسطية وان كانت امرا وحدانيا غير منقسم في ذاتها لكنها مما لا يتحقق ايضا في الآن بل في نفس الزمان لكن لا على

ولكنه غير مانع عن حركة الجبل متن

تنبيه على بعض الشارحين

الانطباق والاكوان الاينية التي تكون للمتحرك في حدود المسافة انما هي حدود للحركة المقطعية المتصلة
وليست هي من الحركات ولامن السكنات في شيء ومن نظر في تعريف الحركة التوسطية المذكور في مباحث الحركة
والسكون وفي كونها فاعلة للامر المتصل القطعي الذي له حدود انية متاخرة وجودها عن وجوده
المتاخر عن وجود راسمه حق النظر يعلم انهما لا يوجدا لا في الزمان ثم قال ذلك الشارح المتقدم في
بيان نفي السكون الزماني للجبل والحبة وفي الفرق بينهما في لزوم السكون الاني وعدمه بهذا القول
اما الجبل فلانه لا يتعدد فيه ميل بل ليس له فيه الا ميل واحد مستمر من بداية المسافة الى نهايتها مقتضى الحركة
لم يكن له فلا سكون له اصلا واما الحبة فانها وان تحصل فيها الميلان لكنهما ليسا في انين متغايرين ليكون
ما بينهما زمان السكون بل هما يجتمعان في ان الملاقاة لعدم تنافيهما الذاتية احدهما وهو الميل الصاعد
وعرضية الاخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه من جهة الجبل كالحجر المرفوع الى فوق يحس منه الرافع
ميلا هابطا هو ميله الذاتي ويحس منه من وضع يده عليه في تلك الحالة ميلا صاعدا هو ميله العرضي
الحاصل له من جهة الرافع انتهى واعترض عليه الشارح الجديد بقوله فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما لا يقوم
بالمتحرك بل بما يجاوره ويقارنه على قياس الحركة العرضية وللخصم ان يقول ان الميل الهابط للحبة ليس
من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع بين واجاب عنه السيد السند المحشي بقوله
لعله تسامح فاطلق على الميل القسري الحاصل فيها من جهة الجبل الميل العرضي لظهور ان الميل العرضي لا يكون
حاصلا فيها ثم حكم بعد ذلك بان الميل الهابط للحبة طبيعي بلا شبهة اقول اما حمله الميل العرضي في كلام
ذلك القائل على الميل القسري فمستبعد جدا لاطلاقه الذاتية على الميل الصاعد للحبة الواقع في كلامه
مقابلا للميل الهابط وذلك ميل قسري بلا شبهة فهذا لا يكون قسريا والمقابلة الميل الهابط للحبة
على الميل الصاعد للحجر المرفوع وهو عرضي بلا خلاف فهذا ايضا على زعمه واما حكمه على الميل الهابط للحبة
بانه طبيعي فليس بظاهر فان ميلها الطبيعي ليس على هذا النحو من الاسراع وان اختلج في صدرك شيء فافرض
الحبة في غاية الصغر وهذا الوجه بعينه جار في بيان ان ميلها الهابط ليس قسريا ايضا بناء على ان الفاعل
للحركة القسرية ايضا طبيعة الجسم المقسور فما ندفع به بحث الشارح الجديد ايضا عن كلامه فالخلل في كلامه
ينحصر فيما ذكرناه من القول بالسكون الاني في الحبة ثم تحقق الحركة التوسطية للجبل في ان الملاقاة وكلاهما
باطل كما علمت فالتحوي في الجواب عن النقض المذكور عندي ان يقال ان الحبة المذكورة وان انتهت حركتها

الصاعدة الى السكون حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لاجتماع سكون الحبة مع حركتها
النازلة لذاتيته وعرضيتها ولا منافاة بين السكون الذاتي والحركة العرضية كحركة ساكن السفينة بحركتها
فالجبل متحرك حين الملاقات وان كانت الحبة ساكنة فلا تدافع هذا اصوب الاجوبة عن هذا النقض
وقد يجاب عنه ايضا تارة بالتزام وقوف الجبل في الجو لانه وان كان مستبعدا لكن ممكن ساق اليه البرهان
وتارة بان السكون حاصل للحبة قبل تماسها الجبل بوصول بخارها اليها والملاقاة بينهما انما هي حين
كونها راجعة بعد ذلك السكون فلا محذور وهذا ما تيسر لنا الان من الكلام في هذا المقام ولعل تحقيق
منتهى السكون اقرب الى الطبايع والافهام **فصل** في ان الفلك متحرك بالارادة يريد اثبات ان الفلك
حيوان بمعنى ان له نفسا تكون مبدأ قريبا للحركة الذاتية لا العرضية فانها لا تحتاج الى مبدأ بالذات
الحركات التمسية والمحمولات عن الكواكب والتداوير والخوارج من حيث هي كذلك فيقول لان حركته الذاتية
لو لم يكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية والتالي بط فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانحصار الحركة
الذاتية في هذه الثلثة واما بطلان التالي فيقول لا جائز ان يكون طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن
حالة منافرة وطلب لحالة ملايمة ومع ذلك تارة مطلقا وتارة في غير العناصر وتارة في غير البسيطة
كما في الحواشي الفخرية كلها مكابرة لما سنذكره وذلك اى كل واحد منهما في الحركة المستديرة محال اما انه
لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة اى حد ايا كان او وضعا واما قول بعض الشراح انما ترك الوضع
واكتفى بالنقطة لانه ليس حركة الجسم عن وضع توجهه اليه بعينه لما ستنقله عن الشارح الجديد وكذا التوجه
بخلاف ذلك باعتبار الازمنة كما يجوز باعتبار الاعراض على تقدير كونها ارادية فمدفوع بما ستعلم تحرك
عنها الجسم بحركته المستديرة فحركته عنها توجه اليها فاذا كان ترك الجسم اياه هربا بالطبع كان طلبه
اياه ايضا توجها بالطبع فيلزم ان يكون المهروب عنه بالطبع من حيث كونه مهروبا عنه بالطبع مطلوبا بالطبع
وهو محال لان الهرب عن الشيء يستحيل ان يكون توجها اليه ولا ينتقض ذلك بالحركة المستديرة الارادية
بان يكون وضع واحد مرادا وغير مراد في حالة واحدة لجواز ذلك اذا كان لمبدأ تلك الحركة اختلاف اغراض
ودواع كما في غير الفلك او كان المطلوب من الحركة حفظ الكمال بقدر الامكان وابقاء امر كلي بتوارد الامثال
والاشباه كما في الفلك على ما سيجي بيانه قال الشارح الجديد لانه ان ترك وضع هو التوجه الى ذلك
الوضع بل الى مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعادة المعدوم ولو كان ترك امر شخصي وطلبه

من نوع تفنن لا يستند الى طبيعة عديم الارادة ضرورة وايضا فان كل نقطة او وضع فرض ثابتا وفرض هرب الجسم بحركة الوضعية عنه لكان ذلك الهرب عنه بعينه طلبا للرواما انها البسائط لبترای طلب الحالة الملائمة فلان طلب كل حد بالحركة المستديرة هرب عنه والتوجه الى الشئ بالطبع استحال الذي يكون هربا عنه فان قيل عليه كل نقطة تفرض من مسافة الحركة الطبيعية المستقيمة يتوجه اليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع فلا استحالة التوجيه عنه في الحواشي الفخرية تارة بدعوى الكلية في الحركة المستديرة المستفادة من اللام في التوجه اذا اخذت استغراقية لئلا يجرى في المستقيمة وتارة بان المتوجه اليه بالذات في المستقيمة ليس الا المنتهى لان الحدود لفرضيتها لا توجه اليها كذلك اقول والاولى في جواب ما في الشفاء وغيره من ان الحركة لا تكون منسوبة الى الطبيعة وحدها بل باعتبار كون احوال غير طبيعية لا محالة اما في الكيف كما اذا اسخن الماء بالقسر واما في الكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا واما في المكان كما اذا نقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة في مقولة اخرى والعلة في تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية بحسب درجات القرب والبعد فان الطبيعة عند تحريكها الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة وعند وصول الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى وهى الحصول في حد ولما لم يبق احد اجزاء العلة لم يبق المعلول فلا يلزم ان يكون الشئ الواحد مطلوبا ومهروبا بالشئ واحد دفعة واحدة ولا لما الطبيعة اذا وصلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة سكنته واعترض عليه اما اولا فبانه انما يلزم السكون اذا كانت الحالة المطلوبة امرا وراء الحركة يتوسل بها اليه واما اذا كان المطلوب بالطبع نفس الحركة فلا ولجب في المشهور حمل ما هو في بعض الشروح مذكور بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فلانها لذاتها يقتضى التادى الى الغير فيكون المط ذلك الغير اقول وفيه قصور لانا لا نسلم ان الحركة كما لا مطلوبا لذاته مطلقا فان الجسم الابداعي الذي ليس له كمال منتظر الا استبقاء الاوضاع والاينون على التعاقب يكون حركته مطلوبة لذاتها لانها نفس استثبات نوع ما يمكن ان يكون له بالفعل لا لان يوصل بها الى كمال اخر كما صرح به الشيخ في الشفاء فالاولى ان يقال لما ثبت ان الحركة لا يكون طبيعية للجسم الا ويكون الجسم على حالة غير طبيعية كاين غير طبيعي او وضع او كيف او كم كذلك وبازاء كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية فاذا انتقل الجسم بالحركة عن تلك الحالة الغير الطبيعية يكون لا محالة متوجها الى حالة طبيعية توجها طبيعيا فلا يخلو اما ان يصل اليه ويتلبس به او لا لا سبيل الى الثاني والا لزم دوام القسر والتعطيل في الطبيعة دايما

ما ينفذ اليه الحركة واحدة استحال ان يكون مهروبا عنه بتلك الحركة فيه الحركة المستقيمة ليس كذلك فاقول فيه نظر اذ الحركة الا ... متصلة من المبدء الى المنتهى ولا يجز لها بالفعل نفس حركة واحدة وكل نقطة مفروضة في المسافة يصدق عليها انها مطلوبة ومهروبة بالحركة الواحدة الا ان نفس كل قطعة منها منتهية الى النقطة مفروضة في المسافة حركة على حدة ولا يخ عن بعد سير ... داود ...

يورد عليه ان ذلك الغير المطلوب بالحركة يجوز ان يكون ... فلا يلزم السكون

حركة الفلك بالقسر

وليس في الطبايع شئ معطل على ما يوجبه العلوم الالهية وليس هذا موضعه فبقي الشق الاول وهو سائر
للسكون لعدم الحالة الغير الطبيعية واما ثانيا فبما قيل من انه لا يلزم السكون الا اذا لم يستعد الفلك بواسطة
نيل تلك الحالة المطلوبة لارتياد حالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة
يستعد لحالة اخرى مطلوبة فلذلك تحرك دايما اقول وهذا ايضا مدفوع لعدم جريانه في الحركات
الطبيعية كما قررنا في الجواب عن الاعتراض السابق والمفروض دلالت والمستديرة الفلكية ليست كذلك
لعدم انقطاعها على اسلوبهم ولا جايز ان تكون قسرية لان القسر على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث
لا طبع فلا قسر ولان الفاعل في الحركة القسرية هو طبيعة الجسم المقسور باعداد القاسر لها قوة يحدث عنها
بسبب تلك القوة الحركة فاذا لم يكن اقتضاء طبيعي فلا يكون هناك قسر وايضا مستند الحركة القسرية اما
طبيعة او ارادة ومنتهى الحركات كلها هو الحركة المستديرة فاذا لم يكن طبيعية لا يكون قسرية فهي ارادية
وقد ورد في القران والسنة ما يدل على ان حركات الافلاك ارادية كقوله تعالى وكل في فلك يسبحون
والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين
وقوله تعالى واوحى في كل سماء امرها وفي الصحيفة الكاملة لمولانا علي بن الحسين عليهما السلام قوله
في مخاطبة القمر ايها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد في منازل التقدير المتصرف في فلك التدبير يدل
دلالة تامة على ذلك لان الاتصاف بالطاعة والجد والتعب والتردد في المنازل والتصرف في الفلك
لا يكون بلا حيوة وارادة فان قيل لو كانت الحركة الفلكية اختيارية حيوانية لاختلف كافعال الحيوانات
فنقول الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا بل يكون على طريقة
واحدة مستمرة لا يتغير فان اختلاف الافاعيل لازم اختلاف الاختيارات المنبعث عن اختلاف الدواعي
والاغراض لا انه لازم نفس الاختيار والا لاستحال استمرار الفعل الواحد منه والفلك لعدم اختلاف الدواعي
يكون فعله الارادي على نهج واحد ولهذا وقع في كلام الاوايل ان حركة الفلك بالطبع وفسره الشيخ بان
وجودها في جسمها ليس مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشئ المحرك لها وان لم يكن قوة طبيعية كان له
شئ طبيعي لذلك الجسم غير غريب عنه وقد ذكر بطليموس هذا المعنى في الكلمة الرابعة من كتاب الثمرة فقال
اذا طلب المختار الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق وفسر ذلك ابو العباس احمد بن علي الدقي في
فقال المراد بذلك الفلك الحي الناطق عند الفلاسفة الذي يختار ابدا بقوة النفس الناطقة التي فيه

قوله كما قررنا في الجواب الاول ترك الرجوع فيه وطلب اخرى كما هو نوعه تقتضي الطبيعة بعدم الارادة ضرورة
ميرزا ابو الحسن دام ظله

ولا يكون قسرية ٢

وانه مع ذلك من التغاير والاستحالة لا تستلزم النظام الذي هو افضل الافعال وبه قوام العالم كانه مطبوع على ذلك لا فرق بين اختياره وطبعه ثم اكد صاحب الشفا قدس الله نفسه وروح رمسه وزاده بيانا وقال ان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه مقاوما للمسكن مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة تكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان طبيعته فيض عن نفس تتجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسرا فهي عن ارادة لا محالة

فصل في ان القوة المحركة للفلك يجب ان يكون مجردة عن المادة لما اثبت كون الفلك حيوانا متحركا بالارادة اراد ان يبين ان الفلك انسان كبير بمعنى ان مبدأ حركته ليس قوة حيوانية منطبعة بل نفسا مجردة عن المادة ذات ارادة كلية لا يكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف كتعلق النفس الناطقة ببدن الانسان واعلم ان الادلة المذكورة في اثبات هذا المطلب مبتنية على حركة الفلك اما من جهة مبدأها واما من جهة غايتها وغرضها لكون حركته ارادية كما علمت في الفصل السابق فلها فاعل وغاية فالاستدلال من جهة الغاية كقولهم غرض الفلك في حركته ليس حيوانيا فانه لا يتولد ولا يتغذى اذ لا كون له ليكون غرضه شهوانيا ولا مزاحم له ولا حرق اذ لا فساد ليكون غضبيا والاغراض بما هي حيوانية لا تخرج عن هذين فلها مراد عقلي وادراك كلي فلها نفس ناطقة والاستدلال من جهة الفاعل كقولهم حركة الفلك غير متناهية وغير المتناهي لا يصدر عن قوة جسمانية فحركة الفلك لا يصدر عن قوة جسمانية فمبدأ حركته نفس مجردة اذ العقل الصرف لا يباشر تحريك الاجسام لما ثبت عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونقص والمباشرة للتحريك لا بد فيه من جهة قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة اربط بالعلم الطبيعي اختارها المصنف وقال على هيئة تركيب الشكل الثاني لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فالمحرك ليس قوة جسمانية فهي اذن نفس مجردة اما الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناهي

فلاسفة في تحقيقه مع شرح حكمة الاشراق ذهب المعلم الاول الى ان محرك كل فلك بسبب المباشرة قوة منطبعة ولها ذلك اعني بسبب الامداد والتشويق اليه نفس مفارقة وليست لها نفس ناطقة بحيث كنفوسنا هذا هو الحق عندنا ثم ليس يرى ان اسمي بيانه وان كان ما يصحبها استفيد الشيخ الرئيس والمشتغلين بها قال في شرحه كالقول الكافي لم يثبت عندنا ان للافلاك سوى النفوس الحيوانية امر متوسط بينها وبين العقول الفعالة التي منه عليها فنعم للافلاك نفوس جزئية لها انفعالات وتشبهات الى تلك المبادي في حركاتها وانفعالاتها الطبيعية وادراكها الجزئيات من جهة انفعالها بتلك العقول التي منه بان استعليها مثل الكليات على سبيل المثالية وصور الجزئيات على سبيل ... [illegible] ... المعقولات بجواهرها وتلك العقول هي الجواهر المفارقة للمادة ١٢

المحرّكة للفلك مجرّدة عن المادّة

في بيان الفرق بين الشدّة والمدّة والعدّة

حركة الفلك فلا محالة قوّة يقوى على غير المتناهي من الافعال وذلك ان نعلم انّ النهاية واللانهاية انّما
يلحقان بالذات الكمّ سواء كان متّصلا وهو المقداري او منفصلا وهو العددي والمقدار نفسه
كما يمكن فيه فرض اللانهاية المقداري والعددي في الازدياد فقد يمكن فيه فرض اللانهاية العددي
في الانتقاص وامّا الشيء الّذي ليس من باب الكمّ كالقوى ففرض النهاية واللانهاية فيه امّا بسبب ما هو
فيه او بسبب ما هو عليه امّا الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى ايضا بسبب ذلك
غير متناهية وكذلك حكم جميع الاعراض السارية فيها وامّا الثاني فهو ان يكون المقوى عليه غير متناهية
وهو انّما يتصوّر في ثلثة امور الشدّة والمدّة والعدّة والفرق بين هذه الامور وعدم التناهي في كلّ
منها انّما يتحقّق ويعلم بان نفرض تارة رماة متفاوتة القوى في سرعة الرمي وبطوئه فيختلف لا محالة
ازمنة قطع سهامهم مسافة معيّنة ثم نفرض رماة متفاوتة القوى في طول مدّة نفوذ الرمي في الجوّ وقصره
فيختلف ايضا ازمنة حركات سهامهم في الهواء ثم نفرض رماة متفاوتة القوى في كثرة صدور رمي
بعد رمي وقلّته فالاختلاف الاول في القوى انّما يكون بالشدّة فالتي زمانها اقلّ اشدّ قوّة من التي زمانها
اكثر ويلزم منه ان يقع عمل غير المتناهية في الشدّة لا في زمان ولاجل ذلك حكموا بامتناع تحريك الله
تعالى جسما على سبيل المباشرة اذ ما من حركة الّا ويتصوّر اسرع منها عن قوّة اشدّ فاذا حرّك الواجب
جسما يجب ان لا يتصوّر حركة اسرع منها وهو باطل اذ لو تحقّق حركة لا اسرع منها لزم وقوعها في لا زمان
وهو محال والاختلاف الثاني بالمدّة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقلّ فغير المتناهية منهما ما
يقع عملها في زمان غير متناه والاختلاف الثالث بالعدّة فالتي عدد عملها اكثر اقوى من التي يكون اقلّ
فغير المتناهية منها ما يصدر عنها اعمال غير متناهية فقد علم مما ذكر انّ مبادي حركات الافلاك و
ان لم يكن غير متناهية بحسب الشدّة لكنّها غير متناهية عندهم بحسب المدّة والعدّة وهذا هو بيان الصغرى
وامّا بيان الكبرى فاشار اليه بقوله وانّما قلنا انّ القوّة الجسمانيّة لا تقوى على حركات غير متناهية لانّ
كلّ قوّة جسمانيّة سارية في مادّة الجسم حسب سريان الصورة المقداريّة فيها وانّما قيّدناها بذلك لانّ الكلام
في الافلاك ولا شكّ انّ قواها اذا كانت جسمانيّة كانت كذلك لبساطتها ولئلّا ينتقض الحكم الآتي بالقوى
النباتيّة او الحيوانيّة الحالّة في الاجسام الالية الغير المنقسمة بانقسامها فهي قابلة حسب تجزية الجسم الى اجزاء
يكون كلّ واحد منها جسما للتجزّي الى اجزاء يكون كلّ منها قوّة في جزء من ذلك الجسم على جزء من اثر الكلّ

بحيث يكون نسبة جزء القوة واثره للقوى عليه من جزء الجسم الى كل القوة واثره المقوى عليه كل الجسم كنسبة ذلك الجزء من الجسم الى كله هكذا قالوه والحق عندى ان النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار وذلك لا يضرنا كما اشار اليه بقوله والجزء منها اى كل جزء من القوة يقوى على شئ والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء والا اى وان لم يكن اثر جزء القوة جزء اثر كل القوة وح لا يخلو اما ان لا يقوى الجزء على شئ اصلا فلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل فى الحقيقة وقد بين ان الاجزاء كذلك هذا خلف او يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل فاذن لكان الجزء من القوة مساويا للكل منها فى التاثير هذا خلف ايضا فان قيل كون اثر جزء القوة جزء اثر كلها ان كان بالنسبة الى كل الجسم نختار ان جزء القوة لا اثر له بالنسبة اليه ولا يلزم منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم لو لم يكن له اثر بالنسبة الى جزء الجسم الذى حل فيه وهو ممنوع وان كان بالنسبة الى جزء الجسم نختار ان اثر جزء القوة فى جزء الجسم كاثر كلها فى كله ولا تم لزوم المساواة بين الجزء والكل وانما يلزم لو كان تاثير الجزء فى الكل كتاثير الكل فى الكل قلنا قد سبق ان الكلام فى الاجسام البسيطة المتشابهة الاجزاء التى لا يكون فيها قوى متخالفة بعضها يعاوق بعضا فلا تفاوت بين تاثير جزء القوة فى جزء الجسم البسيط وبين تاثير كلها فى كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فان التفاوت بحسب القابل ليس الا فى الحركات القسرية واما التفاوت فى الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع الامور الخارجة عن طباع الجسم الا بحسب قوة القوة المحركة وضعفها قال الشيخ فى الاشارات اذا كان شئ ما يحرك جسما ولا ممانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا انتهى فقد ثبت انه ليس لزيادة الجسم تاثير فى منع التحريك الطبيعى حتى يكون نسبة المحركين كنسبة المتحركين فلا يجوز ان يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كلها سواء كان فى جزء الجسم او فى كله لاستلزامه مساواة الاضعف للاقوى فظهر ان القوة الجسمانية يقوى الجزء منها على بعض ما يقوى عليه كلها ومتى كان كذلك فالمجموع اى كل القوة لا يقوى على غير المتناهى لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية من مبدء معين او على جملة غير متناهية والثانى باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبدء على ما هو ازيد فيلزم الزيادة على غير المتناهى المتسق النظام فى جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض وقوع التحريكين عن مبدء معين هذا خلف واشير الى ما قيل فى فائدة تقييد الغير المتناهى بالمتسق النظام هو ان المراد بكونه متسق النظام ان يكون ممتدا واحدا اجزاءه مفروضة متصلة الحدود ودع الزيادة

قال الشيخ الرئيس فى الفصل العاشر [illegible]

[illegible]

قال الشيخ [illegible]

النمط السادس [illegible]

جسم فى القدر يؤثر فى منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة [illegible] لا يخلو اما ان يكون المقوى عليه الذى يحرك كانه شيئا واحدا الى آخر بالتناوب فرق هذه الكتابة

١٢

على غير المتناهي بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما اذا
لم يكن كذلك كالمائة الغير المتناهية والالوف الغير المتناهية فانه يتطرق فيه الزيادة على غير المتناهي وهكذا
حكم الشهور المتضاعفة والسنين المتضاعفة الى غير النهاية لا زديادا حديهما على الاخرى لا من حيث ان
مجموع كل منهما زمان واحد مطابق للحركة الفلكية متصل حسب اتصالها بل من حيث عروض العدد
لاجزائه المفروضة بحسب الاعتبار وصيرورتها شهورا وسنين واخرجها عن نعت الاتصال والاتساق فان
الزيادة على العدد الغير المتناهي العارض للاجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهي
غير مستحيلة لان هذا الامتداد مما يقبل الانقسام الى اقسام مختلفة الى غير النهاية فلا يحتم يكون كل واحد
من احاد بعض الانقسامات مشتملا على عدة من احاد بعض اخر كالسنين والشهور وكذا يتصف
الحركة ايضا بكل واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين اي باعتبار هويتها الاتصالية و
باعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة فلا يمكن الزيادة على غير المتناهية منها باعتبار الاول دون
الثاني وقد يفسر اتساق النظام بعدم الانقطاع ويعني بالزيادة على غير المتناهي لعدم الانقطاع
الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في جهة تناهيه لجوازها بل وقوعها
كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية مبتدأتين من مبدأين مختلفين والدليل عليه ان المص لم يقيد
الزيادة بكونها في جهة عدم التناهي وفيه بعد المساعدة على دلالة اللفظ عليه ان اعتبار وقوع
التحريكين من مبدأ واحد كما فعله المصنف يغني عن ذكر هذا القيد قيل لا نم ان التفاوت واقع في الطرف
المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع التفاوت في خلال الاخذ في الحركتين في السرعة
والبطوء اقول لما كان تفاوت القوى منحصرا في شدة او مدة او عدة فان حصل الاتفاق في امرين يكون
التفاوت بالاخر فاذا فرضنا قوتين احدهما جزء الاخرى في شيئين متساويين بحركاتهما في مسافة
عن مبدأ محدود واستويا شدة وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور ومع الاتفاق
في الشدة والعدة لا يقع التفاوت في الوسط فلا بد ان يقع في الطرف الاخر فعلم ان الجزء يقوى على جملة
متناهية والجزء الاخر مثله فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي مرات
لا متناعية للمرات الغير المتناهية لا لما قيل من ان القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية لا مكان اعتبار الانقسام
في الاجزاء الوهمية للقوة ولكون الكلام في الفلك وهو غير قابل للانفكاك بزعمهم بل لان الانقسام

الاختلاف في العدة يستلزم الاختلاف في الشدة وعدم انتفائها منتف ١٢

سواء

سواء كان خارجيا او وهميا الا يكون الا متناهيا كما حقق سابقا والاجزاء المفروضة الصرفة لا اثر لها العدم ١٥٢
وجودها الا في الخارج ولا في الذهن على وجه الامتياز لا يوجب اللاتناهي فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة
الجسمانية من الحركات وغيرها فهو متناه واعلم ان ههنا ايرادات مشهورة الاول ان الحكم بتناهي سلسلة
من جهة ازدياد سلسلة اخرى عليها لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودها معا والا لزم على الفلاسفة
الاعتراف بتناهي الحوادث لوجوب ازديادها كل يوم واجيب عنه بان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان ههنا هي
القوة وهي موجودة في الحال بخلاف الحوادث اذ لا مجموع لها حاصلا في الحال فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة
والنقصان وهذا الجواب غير صحيح لان الحكم بتناهي القوة من جهة الزيادة والنقصان انما يكون بسبب
وقوع التفاوت في الافعال الموجب للتناهي فالاشكال باق بحاله والجواب الحق هو ان عدم التناهي في شيء
غير مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان مطلقا بل ربما يوصف شيء بهما وباللاتناهي معا اذا كانت
الجهتان مختلفتين اذ الزيادة والنقصان لما كانا من خواص الكم المتناهي فلا يمكن تحققهما الا في جهة
التناهي ولا ينافي ذلك عدم التناهي في جهة اخرى يقابلها بل قد يكون وقد لا يكون فاذا حكم على امتناع
سلب النهاية في تلك الجهة كما في المترتبات الموجودة فذلك لامر اخر يقتضيه لا لاجل التفاوت في جهة بلينا
واذا تمهدت هذا فنقول في بيان الفرق بين الصورتين انه لما كان عدم تناهي الحوادث وازديادها كل
منها في جهة على حدة لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي سالما عن المنع لان طبيعة الازدياد في جهة
لا تقتضي تناهي الجهة الاخرى كما مر واما الافعال الصادرة عن القوتين المختلفتين قوة وضعفا المقتضيين
للتفاوت فيها بحسب طبيعتهما ولما كانت متحدة المبدأ في استدادها فلا بد من التفاوت في الجهة الاخرى
الموجب لتناهيهما في تلك الجهة ايضا الايراد الثاني هو ان اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي عن القوة
الجسمانية هو ان يكون للفلك محرك مفارق وهو اما ان يكون نفسا او عقلا والنفس المفارقة اما
ان تكون حاولت تحريك جسمها في كمالات لها بالقوة والا فلا حاجة لها الى التحريك فهي مفتقرة الى شيء يكون كمالاته
موجودة بالفعل يخرج به الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل فلا بد في تحريك السماء من مبدء
عقلي مع انهم حكموا بان الحركة لاشتمالها على الجزئيات المتغيرة لا يمكن صدورها عن مفارق عقلي بل
لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة لها تصورات جزئية كما ستقف عليه واجيب عنه بان لتحريك السماء
مبدأ بعيدا هو العقل ومبدأ قريبا هو النفس فكونه مبدأ اول التحريك لم يراجعها بالا ينافي ان يكون للتحريك

قال الشيخ العقدي في التجريد التفاوت بحسب الشدة نسبة عن التفاوت بحسب العدد او المدة ولم يلزم انقطاع احدهما قال المحقق الشريف وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكونا متحدين او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون حركة اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة انتهى قال المحقق اللاهجي في الشوارق بعد ذكر هذه العبارة وهذا الكلام حق ١٢
ابن حاشية تتعلق بصحيح بعد دلالة بوجوب ايراد وغيرها ١٢

مبدأ آخر عقلي اقول الاولى ان يقال لما كانت المبادي العقلية عللا غائية في حركات الافلاك وجهة العلة الغائية هي علة فاعلية لفاعلية الفاعل وعلة غائية للفعل فهي بالاعتبار الاول مبدأ بعيد للفعل وبالاعتبار الثاني مبدأ قريب له فما وجد في كلامهم من ان للفلك محركين نفساني وعقلاني فالمراد الفاعل والغاية وهما مبدءان قريبان وما وجد من ان المحرك للفلك اما نفس واما عقل فالمراد الفاعل فقط

الايراد الثالث النقض بالقوة الانفعالية للهيولى الاولى فانها عندهم غير متناهية الانفعال كما ان المبادي المفارقة غير متناهية الفعل واليه يرجع ما في الحواشي الفخرية من لزوم انقطاع الزمان على تقدير صحة الدليل المذكور لاجرائه بان الفلك جسم بسيط قابل للتجزية الى اجزاء متشابهة يكون كل منها قابلا للحركة والكل قابل للحركة الغير المتناهية فاذا كان جزؤه غير متناهي الحركة يلزم المساواة بينهما وهو محال وان لم يكن كذلك كانت حركة الكل ايضا متناهية لان نسبة الحركتين كنسبة الجسمين المتناهيين فيلزم انقطاع الزمان هف والجواب ان الهيولى الاولى ليس لها في ذاتها الا القوة المحضة وهي من هذه الحيثية فاقدة لجميع الاشياء واما استعدادها الشيء بعد شيء فهو لا يحصل لها من ذاتها بل من جهة حصول الصور والهيئات فيها فمعنى كونها قابلة للامور الغير المتناهية انها يحصل لها من جهة حصول كل صورة او هيئة استعداد لصورة اخرى او هيئة اخرى فهي في ذاتها غير متناهية لقبول صورتين او هيئتين معا فضلا عن الكثرة الغير المتناهية وكذلك قبول الفلك لكل حركة انما هو بسبب حصول حركة قبلها من فاعلها وهكذا الى غير النهاية واما ذات القابل بما هو قابل فليس لها الا القبول للحركة مطلقا اعم من ان يكون واحدة او كثيرة متناهية او غير متناهية هذا ما يخطر بالبال

الايراد الرابع انه لو تم الدليل لامتنع ان يكون القوة المنطبعة الفلكية متصفة بالتحريكات الغير المتناهية والجواب عنه على ما في الشفاء والاشارات وغيرهما ان القوة الجسمانية الفلكية لا تزال تنفعل عن المبدأ العقلي وتفعل في الفلك والممتنع على القوة الجسمانية التاثير الغير المتناهي على سبيل المبدئية والاستقلال لا التاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة ولا الانفعالات الغير المتناهية فان بين هذه المعاني فرقا وامتناع واحد منها لا يؤدي الى امتناع الجميع واما كيفية صدور الامور الحادثة عن المبادي الثابتة فليس هذا موضع بيانها

الايراد الخامس ان دورات الافلاك مختلفة بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين ومن تناهيهما تناهي الحركتين والجواب ان التفاوت بين المفارقات المحركة لا

بحسب الشدّة لا يوجب تناهيها بحسب المدّة ولا يجرى مثل ذلك في الجزء القوة بالنسبة الى كلّها التشابهها
واتحاد جهتيهما فلا اختلاف بينهما الّا بحسب الكثرة في العمل واما اللفارقات فانها مختلفة الجواهر فلا يجب ان
يكون فعل بعضها اجزء فعل الآخر فيجوز كونها لاختلاف جواهرها مبادى لامور مختلفة بالشدّة و
الضعف كحركات مختلفة بالسرعة والبطؤ متحدة بالزمان **الايراد السّادس** انّ الارض لو خلّت
وطبعها لكان يوجد عن قوتها سكون دايم والجواب عنه بانّ السكون لكونه عدميا ليس فعلا صادرا
عن القوة غير مفيد لانه هب انّ السكون عدمى لكن حصول الجسم في حيزه من مقولة الاين وهو عرض
من الاعراض موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعية فالحق في الجواب عدم تسليم كونه طبيعيا واعلم انّ الحكماء
ذكروا في اثبات انّ القوة الجسمانية لا يجوز ان تقوى على فعل غير متناه دليلين احدهما قولهم انّ القوة الغير
المتناهية لو حركت جسما بكلّ قوتها مسافة وحركته اخرى متناهية فلزم ما بينهما بالضرورة نسبة وكذا الشرعة
حركتيهما وبطؤهما فنسبة تأثير الغير المتناهى اثره الى تأثير المتناهى اثره نسبة متناهى الى المتناهية
والثانى قولهم نفرض قوة تحرك جسما عن مبدأ مفروض حركات لا تتناهى وتحرك بعينه تلك القوة اصغر
منه واقل ميلا عن ذلك المبدأ مساويا مع تحريكات الاول شدّة وعدّة فيتفاوت المدّة بالضرورة والّا
لاستوت القدرة على قليل الممانع وكثيره هذا محال وكان التفاوت في الآخر اقول في كلّ من الدليلين نظر
من وجهين احدهما مشترك والآخر مختص اما النظر المشترك بينهما فهو جريانهما في القوى المجرّدة فيلزم ان لا
حركة غير متناهية الى قوة واحدة سواء كانت مجرّدة او جسمانية بل الى قوى متعدّدة غير متناهية ولا بدّ
في تجدّدهما من حركة دورية سرمدية اخرى والكلام عايد فيهما وفى محركها ايضا فلا بدّ ان يكون في الوجود
طبقات من الحركات والمحركات غير متناهية واما النظر المختص بالاول فهو انّ التفاوت بين القوتين الغير
المتناهية والمتناهية لا يمكن ان يحصل الا بحسب المدّة او العدّة دون الشدّة لعدم امكان حركة غير متناهية
في السرعة كما مرّ فكون القوة متناهية من جهة الشدّة لا ينافى كونها غير متناهية من جهة اخرى كالمدّة و
اما النظر المختص بالثانى فهو انه لا يثبت به عموم الدعوى لكونه غير جار في الحركات الطبيعية ولذلك خصّه
الشيخ الرئيس في النمط السادس من الاشارات ببيان امتناع تحرك الجسم حركة قسرية بقوة غير متناهية اذ
قد علمت انّ الجسم الصغير يساوى الكبير في قبول الحركات الطبيعية والاختلاف بينهما مع رفع العاوق الخارجية
انما هو بحسب القوة المحركة قوة وضعفا لا غير والله اعلم بحقايق الامور **فصل في انّ المحرّك القريب**

فالحق في الجواب عدم تسليم صدور السكون الدائم عن الطبيعة الارضية بالاستقلال حتى يلزم التخلف بل صدوره عنها بامداد السماويات وما فوقها

قوله المتناهية وهو تحريك قوة المتناهى في تحريك المسافة في زمان معين فيلزم ان يكون نسبة الغير المتناهى الى المتناهى كنسبة المتناهى الى المتناهى
الحسن دام ظله

قوله فيتفاوت المدّة اي يكون مدة الاقل الميل اكثر لانّ الميل الطبيعى الذى يكون مانعا عن الحركة القسرية يكون فيه اقل من الاوّل ميرزا ابو الحسن ظلّه

للفلك قوة جسمانية لما ثبت في الفصل السابق كون النفس التي للفلك مجردة اراد ان يبيّن في هذا
الفصل ان لها قوة بها تدرك الجزئيات كالقوة الخيالية التي لنفوسنا في كون كل منهما محلا لادراك
الجزئيات الادراكية الا ان الخيال مختصّ بعضو لا يتوله هو مقدم الدماغ وتلك القوة غير مختصّة بشيء
من اجزاء الفلك بل سارية في جميع اجزائه لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض وتسميتها نفسا
منطبعة من باب التسامح لامتناع كون شيء واحد ذا نفسين اعني ذا ذاتين لانه واستحالة تقوم المادة بصورتين
جوهريتين ضال لان التحريكات الاختيارية الجزئية الصادرة عن نفس الفلك اما ان يقع عن تصور كلي
او جزئي فان الحركات الاختيارية انما توجد بارادة تابعة لشوق منبعث اما عن تصور جزئي كالتخيل
والتوهم او كلي كالتعقل لتلك الحركة ولا بد ايضا من التصديق بترتب الغاية او ما في حكم التصديق فان
الحيوان مثلا اذا تحرك فلحركته الاختيارية مبادي مترتبة ابعدها عن الفعل قوته المدركة وهي اما الخيال
او الوهم كما في غير الانسان او العقل العملي بتوسطهما كما في الانسان ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملائم
والمنافرة وهو غير الادراك لتحقق الادراك بدونه ثم الارادة او الكراهة وهي مبدأ العزم والاجماع
التي تصمم بعد التردد والدليل على مغايرتهما للشوق ارادة الانسان تناول ما لا يشتهيه كالدواء البشع
وكراهة تناول ما تشتهيه بسبب زاجر عقلي او شرعي او خلقي كالحياء ونحوها وذهب بعضهم الى ان
الارادة شوق متاكد وليس نوعا اخر وتحقيقه يحتاج الى بسط من الكلام لا يسعه هذا المقام اذا تقرر
هذا فنقول لا سبيل الى الاول لان ما يوجد من الحركات الارادية لا يكون الا حركة جزئية فهي تابعة لشوق
جزئي منبعث عن راي جزئي فلو حصل لنا راي كلي وانبعث لنا منه شوق كلي استتبع ارادة كلية لم يكن
هذا الراي الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافيا في صدور الحركة الارادية الجزئية
وذلك لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية الارادية
دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح وانه محال فمبدأ الحركات الجزئية الارادية اي المحرك القريب للفلك
له تصورات جزئية وكل ما له تصور جزئي فهو جسماني قيل هذا لا يصح على اطلاقه اذ الدليل مخصوص
بالجزئيات الجسمانية وقد صرحوا بان الجزئيات المجردة ترتسم في النفس اقول مناط الجزئية عندهم انما
هو نحو الادراك الاحساسي او العلم الحضوري فكل ما يرتسم في النفس فهو كلي وان تخصص بكليات كثيرة
فذلك التصريح منهم اما انه بالعلم الحضوري وهو بعيد او بان الصورة العقلية من حيث انها كيفية

البشع بفتح البا الموحدة وسكون الشين المعجمة خبث الطعم ١٢

حتى بل لا بد ان تخصص يصير جزئيا يقتضي صدور الحركة الجزئية م ع

حاله في نفس تشخيصه متخصصة بالعوارض الذهنية المشخصة تكون جزئية وان كانت بالقياس الى افرادها
الخارجية والذهنية كلية فهي باعتبار انها علم جزئي وباعتبار انها معلوم كلي لان الصورة الجزئية
ترتسم وهي اصغر وترتسم وهي اكبر فاما ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة
كصورة الفيل والذبابة او لاختلاف الماخوذ عنه والمنتزع عنه الصورتان بالصغر والكبر او لاختلافهما
في المحل من المدرك قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون لاختلاف الاعراض كالشكل والسواد والبياض
اقول الكلام فيما يحصل به التفاوت في الكبر والصغر ولا شك انه اما كم او ذو كم بالذات او بالعرض من حيث
هو كذلك فمع الاتفاق في الماهية ولوازمها لا يكون الاختلاف في المقدار الا باختلاف الماخوذ عنه
او الحاصل فيه الصورتان في المقدار ولا دخل للعارض في ذلك لانا لا نحتاج في تخيلهما اكبر او صغر
الى اعتبار ايقاع عارض في احدهما ليس في الاخرى لا سبيل الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع
واحد فيهما صورتا شيء واحد فيكونان متحدتي الماهية لان صورة الشيء عين ذلك الشيء بحسب الماهية
بناء على حصول ماهيات الاشياء في الذهن على ما هو التحقيق ولا سبيل الى الثاني لان الصورة المختلفة
بالصغر والكبر لا يجب ان يكون ماخوذة من خارج بل يجوز ان يكونا صورتين لامر معدوم كجبل من ياقوت
بناء على انا قد نتصور امورا لا وجود لها في الخارج وعليه مبنى اثبات الوجود الذهني فتعين القسم الثالث
فيكون الصورة الكبيرة منهما مرتسمة في موضع مما له تصور جزئي غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة
لا محالة في الوضع وما هذا شانه فهو جسماني وههنا شكوك وايرادات يجب التنبيه عليها **الاول**
النقض بصدور الجزئيات عن الباري مع انتفاء القوة الجسمانية عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا و
الجواب عنه ان الجزئيات الجسمانية غير مستندة اليه تعالى كما هو المشهور وتحقيق الحق فيه لا يسعه
هذا المقام **الثاني** ان مقتضى استواء التصور الكلي الى جزئيات الحركة وجوب تخصصه بمخصص
وانما يكون ذلك المخصص تصورا جزئيا ثم والجواب ان التصور الكلي مع المخصص تصور جزئي فالمخصصات
فالمخصصات المنضمة الى التصور الكلي تجعله تصورات جزئية **الثالث** ان الدليل لابتنائه
على امتناع ارتسام الصغير والكبير في المجردات انما يختص بامتناع ادراك ذوات المقادير للقوة
المجردة والحركة مما لا مقدار له صغيرا او كبيرا فلا يجب ان يكون ادراكها بقوة جسمانية والجواب ان
الحركة الجزئية لا تخلو عن التقدير الجسماني باعتبار المسافة لما تقرر عندهم من ان المسافة من مشخصاتها

على صدور الجزئي عن قوة جسمانية

ولہ مقدار بلا شبهة **الرابع** انہ لو كانت للفلك قوة ترتسم فيها صور الجزئيات لزم ان لا تتفاوت

الصور المرتسمة بالصغر والكبر وذلك لسريان القوة المدركة في جميع اجزائه وعدم رجحان جزء منه

على جزء في القبول والانتقاش والانطباع اقول ويمكن الجواب عنه بان ادراك القوة المنطبعة الفلكية اما لحركاتها او

لوازم حركاتها لانا ادراكاتها او ادراكها ليست جزافية وهي لا يتصور والمحال كما حققه الحكماء فان كان الكلام في

ادراكها نفس تلك الحركات والوجه في ترجيح بعض المواضع لارتسام صورها فيه دون بعض فنقول صور

الحركات مرتسمة في مواضع الحركات من الفلك كالدوائر العظيمة والصغيرة فصورة الحركة السريعة ترتسم

في الجزء السريع الحركة منه وصورة الحركة البطيئة ترتسم في الجزء البطيء الحركة وكذا صورة حركة كل قوس

ترتسم في تلك القوس عظيمها في العظيم وصغيرها في الصغير واما السؤال في لمية تخصيص بعض الاجزاء

بالحركة السريعة وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السؤال في لمية تعيين المنطقة والقطبين وقد مر بيانه وان كان

الكلام في ادراكها لوازم الحركات من الصور الكائنة الفاسدة وعوارضها الخاصة والسبب في تخصيص

مواضع من الفلك باعيانها بارتسام صورها الادراكية فيها فنقول اوضاع المناطق والاقطاب

نسب الكواكب بعضها مع بعض ونسب العلويات الى السفليات مما به يحصل امتياز اطراف الفلك بعضها عن

بعض وبذلك يخص بعض المواضع بقبول بعض الصور وبمقدار خاص منها دون غيره وعدم اطلاع

البشر على تفصيل امره وخصوصياته لا يدل على نفيه **الخامس** انہ لو كانت نفس الفلك عالمة

بحركاتها او لوازم حركاتها فلا يخلو اما ان يكون لها علوم غير متناهية لكائنات من الحركات وغيرها في الازمنة

غير متناهية شيئا بعد شيء بحسب ترتب ازمنة وجودها او وجوداتها واما ان يكون لها علوم متناهية لكائنات

متناهية فان كان الاول فيكون هناك سلسلة من امور مترتبة غير متناهية موجودة دفعة

لان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكنها اذا اجتمعت صورها الادراكية مترتبة

في ذات مدركة فيوجد الغير المتناهي من المترتبات مجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة المجتمعة

الاحاد الغير المتناهية ذات الترتيب او الترتب وان كان الثاني فيلزم ان لا يكون الحوادث اليومية متناهية

الصور والتحقيق انها غير متناهية الصور اقول لنا ان نجيب عن ذلك اما على راي من ذهب الى ان نسب

مقادير حركات الافلاك بعضها الى بعض باعتبار ازمنة عوداتها عددية كما يؤيده الرصد فبان

النقوش الكائنة في مدارك الافلاك المنطبعة السارية في اجرامها متناهية ولا يوجب ذلك

اعيد الحالة الاولى فاليوم الاول من
١٥٧ هذا السبعين الثاني يكون
مثله بعد مثل كلا من حيث الوضع
لليوم الاول من السبعين الاول
من حيث الوضع وهكذا في ايام اخر
حتى ينقضي السبعون الثالثة فاعيد
ايضا ما ذكر بعينه في كل يوم من السبعين
الثالث للايام من السبعين الاول
والثاني وهكذا الى غير
النهاية ميرزا
ابو
الحسن ثم ظله ١٢

قوله كما يؤيده الرصد اه قال الشيخ في
الشفا طريقنا ما علمنا بهذه الامور
هو الرصد والرصد هو على التقريب
باجزاء الالات للقسمة وشرح هذا
التقريب لا يحصل التقدير التحقيقي وجانب
الارصاد والقسم وما يبتني عليها ايضا
مستعمل فيها الجذور والقسم وقد يسوع في
اجرائها مجرى المنطقات والتفاوت
بين المنطق والاصم مما لا يضبطه الحس
فكيف يحققه الرصد فاذن لا سبيل الى
ادراك ذلك من جهة الرصد والحساب
المبني عليه وليس عندنا فيه سبيل غيره
وانا تقسيم العلماء الزمان بالشهور
والايام والساعات واجزائها و
تقسيم الحركة بازائها وايقاعهم منها
نسبة عددية فذلك على جهة التقريب
مع علمهم بانه غير ضروري الا انه لا يظهر
تفاوته في المدد المتقاربة فيشبه
ان يظهر في المدد المتباعدة واكثر
ما يمكن ان يكون في هذا الجواب انه
يجوز ان يكون عودات
متقاربة الاحوال
وان
لم يكن نسبة بالحقيقة ١٢
منه الاشنه في
١٣١٢

تناهي صور الكائنات لوجوب تكرار الوضع الفلكي عنده الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية
وغيرها بعد مرور مبلغ من الآلاف الكثيرة كما اشير بقوله تعالى والسماء ذات الرجع واليه ذهب صاحب
الاشراق ومتابعوه فللحوادث عندهم ضوابط كلية حاصلة في نفوس الافلاك عن مباديها العقلية و
تلك الضوابط الكلية واجبة التكرار اي الحوادث تزول وتعود الى شبيهها كانت عليه لا الى عينه لامتناع
اعادة المعدوم بالقواطع البرهانية فاذا كانت النفس الفلكية منتقشة بها على نحو كبريات الاقترانيات
او صغريات الاستثنائيات اي انه كلما كان كذا او كانت مما تخيل الامور الجزئية وتخيل الوصول الى كل نقطة
على نحو ادراك الصغريات الاقترانية والكبريات الاستثنائية اي لكن كان كذا وليس بكذا فلها ان تعلم لوازم
حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية الى تلك الكليات التي هي العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الكلي
ليحصل لها العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الجزئي وهكذا الى ان يعود الاوضاع بعينها ولا يوجب ذلك
تكرار تعلقات النفوس الناطقة بالابدان كما توهمه يوذاسف التناسخي المنجم لامتناع ذلك التكرار كما
تبين في موضعه واما على راي من زعم ان نسب الحركات الفلكية جميعها او بعضها صمية بناء على انها
ادل على القدرة واعلى في الايجاد لعدم تكررها وانحصارها ووجوب اعتقاد ما هو الاعلى في
الاشرف في حق الله وقدرته وجوده وان لم يطابق الرصد لان امور الرصد تقريبية والنسب الحقيقية
ربما لا تدرك بها فبان النفوس المنطبعة للافلاك كتاب المحو والاثبات فيمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب المعبر عنه باللوح المحفوظ فقيل ان في رأس كل سنة من سني العالم الالهية ثلثمائة
الف وستين الفا مما يعده المنجمون يثبت الله في تلك النفوس صورا ما اوجده في السنة الاخرى
وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى اوائل هذه السنين بقوله تعالى يوم نطوي
السماء كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض
ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون اقول الاقرب الى الصواب هو الرأي
الاول المنسوب الى الحكماء الفرس والاقدمين من مصر ويونان لان تلك العلوم الجمة الحاصلة في نفوس
الافلاك اما ان تكون كلية او جزئية فان كانت كلية فليست في مقصودنا من شيء لان الكلام في القوى
المنطبعة الفلكية وادراكاتها الجزئية وان كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها لتضاد بعضها مع بعض
لا تحصل دفعة واحدة فان مناط الجزئية اما التخيل او الاحساس اذا كان المعلوم ماديا او العلم الحضوري

قوله واما على راي من زعم ان نسب الحركات الفلكية جميعها او بعضها صمية اه وذلك جائز لان المقادير متصلة لا تنقسم ولا يستبعد ان يكون المتصل مباينا للمتصل كالاول ... فلا يكون نسبته اليه نسبة عددية اي نسبة عدد الى عدد فتعذر وجود هذا في المقادير فيتبع في الحركات والازمنة ١٢

اذا لم يكن كذلك وكلامنا في الاول وظاهر ان ذلك لا يكون الا شيئا فشيئا وبحسب تعاقب الاستعدادات

وتوارد الانفعالات واما ان البسيط الصمتية ادل على القدرة واعلى في الايجاد فمحل نظر بل العلاقة

اشرف كما يدل عليه صناعة الموسيقى الحاكمة بان النغمات التاليفية العددية اغرب واشرف من غيرها وهل

ذلك الا كقول من يقول ان النغمات الغير المنتظمة والاسعار الغير الموزونة اعلى في القدرة وادل على كمال

صانعها من غيرها لعدم انحصارها وانحصار المنتظمات والموزونات واما الرموز القرآنية فلها

محامل وتاويلات غير ما ذكر والقائل عالم بحقايق اسراره ورموز آياته **الفن الثالث** في العنصريات

اي العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلثة وغيرها وهو يشتمل على ستة فصول **فصل**

في البسايط العنصرية وهي اربعة باستقراء اولا بل الملوسات وجدان عدم خلو الاجسام المستقيمة

الحركات عن احد الفاعلين اللتين هما الحرارة والبرودة المقتضيتان للحركة من الوسط اواليه بالغة

الى الغاية او لا وكذا عن احد المنفعلين اللتين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الاشكال بيسر

او عسر على حد النقص وامتناع اجتماع اثنين من كل من القبيلين في جسم واحد للتقابل بينهما فاذا ركب

كل من الفعلين مع كل من الانفعالين حصلت اربعة اقسام بارد رطب هو الماء وبارد يابس هو

الارض وحار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء وهذه من امهات المواليد واركان عالم الكون

والفساد واسطقسات المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليها التحليل واصول الكاينات ولكل

واحد منها صورة مقومة لهيئة نوعه ووجود هيولاه غير محسوسة منبعث عنها الكيفيات المحسوسة

وكل واحد منها يخالف الاخر في صورته الطبيعية اي النوعية والا لشغل كل واحد منها يوافق

الاخر في صورته النوعية بالطبع حيز ذلك الاخر والتالي باطل اذ لا يستقر شي منها حيث يستقر الاخر وهذا

في الاطراف اظهر والمقدم مثله واعلم ان الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة كالماء للتبخر تارة والتجمد

اخرى فان الصورة المائية في البخار والجمد باقية لانها ترجع الى مقتضاها باقل معاون واذا قيل الماء

الحار انه بارد لا يعني انه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع والكيفية

اذا اشتدت تبطل الصورة وتعد المادة لما يناسبها من الصور كما قال وكل منها قابل للكون والفساد

اي ينقلب بعضها الى بعض بلا توسط او بتوسط واحد او اكثر فالاقسام المحتملة الحاصلة من نقل

كل منها الى الثلثة الباقية اثنا عشر ستة منها تحصل من انقلاب كل من المتلاصقين الى الاخر والى الغير

وهو ينحصر في الاربعة الموجودة في عالم ... الافلاك ... ان العناصر ...

٥٩ ... الكيفيات ...

عدد الكيفيات الاربع

بان يقال ان ... فانها اما ان تكون ...

اولا وبالذات وما عداها من الملموسات

اي اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة

واللين والصلابة والخشونة والملاسة

[illegible marginal glosses]

الفن الثالث من الطبيعي

يحصل من انقلاب كل من المتباعدين بوسط واحد الى الاخر واثنان يحصلان من انقلاب كل
من الطرفين الى الاخر والمشهور ان الستة الاول تكون بالذات والستة الباقية لا يحصل الا بوسط
او وسطين ويكذبه ظاهر قول الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارقها السخونة وصارت
لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة ولا شك ان الصاعقة مما يغلب عليها الارضية لثقلها وصلابتها
وقد حكى الشيخ ايضا انه قد نزل في زمانه من الهواء ما زاد على مائة وخمسين رطلا شئ كالحديد وايضا
صرحوا بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا هكذا قيل وفيه من الكلام ما لا يخفى والمصنف
اشار الى وقوع هذه الاقسام الستة من الانقلابات في ستة امثلة معللا بها على قبول هيولى العناصر
لانخلاع صورها والتلبس بها اثنان منها بين الماء والارض واثنان منها بين النار والهواء اما اللذان
بين الماء والارض فاحدهما قوله لان الماء ينقلب حجرا فان المياه الواردة على بعض المواضع بعد ما تخرج
من منابعها وهي صافية جارية مشروبة تتحجر حجرا قريب الحجم من حجمها في زمان قليل فليس تكون الحجر
منها بسبب ان فيها اجزاء ارضية انعقدت حجرا صلبا بعد ما ذهب عنها الماء بالتبخر والتصوب والا
لم يكن الزمان الذي وقع فيه التحجر على حد من القصر لم يقع في اضعافه ذهاب تلك المياه الكثيرة بالتبخر
ولوجب ان يحس فيها كدورة ارضية فانها لو كان انعقاده من اجزاء ارضية غير محسوسة لغاية قلتها
للزمان لا يتكون الا شئ قليل من الحجر من مياه كثيرة وليس الامر كذلك كما يعاين في مواضع عديدة منها
سهكوه وهي قرية من بلدة مراغة من جملة اذربايجان بل الحق ان ذلك انما هو لخاصية في بعض المواضع
من الارض خلق الله فيها قوة معدنية شديدة التاثير في التحجر اذا صادفها المياه تحجرت وربما
كانت في باطن الارض فظهرت بالزلزلة ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شوهد
في بعض البلاد اشباح حجرية على هيئة اشخاص انسية من رجال ونساء وولدان لا يفوتها من التشكيل
والتخطيط شئ واشخاص بهيمية وسائر امور يتعلق بالانسان على حالات مخصوصة واوضاع يغلب
على الظن انها كانت قوالب انسية وما يتعلق بها فلا يبعد ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله
عليهم وثانيهما قوله والحجر ينحل بالحيل الاكسيرية ماء سيالا فان لطلاب الاكسير في جعل الاجسام الصلبة
الحجرية مياها طريقين احدهما تصيرها بالاحراق والسحق ملحا او ما يجري مجراه كالنوشادر ثم اذابتها
المياه والاخر ايقاعها في المياه الحادة وتحليلها بها ثم ادامة الحيلة عليها حتى تصير مياها جارية واما

اللذان بین الهواء والماء فاحدهما ما اشیر الیه بقوله وکذا الهواء ینقلب ماء کما یری فی قلل الجبال
فانه یغلظ الهواء سحابا بواسطة برد یصیبه هناک لا لاجل بخار یصعد او ینساق الیها من موضع بل
یتکاثف الهواء الصفو فیستحیل اکثره او کله ماء ونیة تاطر دفعة وهذا مما شاهده کثیر من الناس
ولیس لقائل ان یقول ان البرودة لو کانت سببا الانقلاب لتتابعت الامطار والثلوج فی اوقات الشتاء
جمیعا لازدیاد البرد بازدیاد الثلوج الموجب لازدیاد الانقلاب فلم ینقطع الا بانقطاع الشتاء لانا
نقول الاسباب الطبیعیة انما هی معدات للامور ولیس شیء منها علة تامة بل لا بد فی الاکثر عن وجود
الموانع وفقدان الشرایط فالمدعی ان البرد من جملة الامور التی لها مدخل فی حصول الانقلاب المذکور
فلا یحصل الا به لا انه کلما وجد وجد الانقلاب وقد یمتحن انقلاب الهواء ماء بماء یرکب علی السطوح الظاهرة
من الطاسات المکبوبة علی الجمد او المملوة ولا یمکن ان ینسب ذلک الی الترشح والا لما کان عند الکب
ولکان الماء الحار اولی لکونه الطف واقبل الترشح والمشهود بخلافه ولا سبیل الی القول بان المیاه المنتشرة
فی الهواء انجذبت الی مشاکلها فی البرودة اذ لیس فی طبیعته ان یتحرک الا الی اسفل ونحن نری القطرات
فی جمیع جوانب الاناء فاذا ثبت ان ذلک لیس علی سبیل الترشح ولا علی سبیل الانجذاب فقد تحقق انه
لانقلاب الهواء وثانیهما قوله والماء ایضا ینقلب هواء بالحر الحاصل من تسخین الشمس والنار کما یشاهد
من البخار الصاعد من الماء المسخن فان البخار اجزاء هوائیة متکونة من الماء مستصحبة لاجزاء مائیة
لطیفة مختلطة بها واما اللذان بین النار والهواء فاحدهما قوله وکذا الهواء ینقلب نارا کما فی الکور
الحدادین فانه اذا الح النفخ علیها وسد الطرق التی یدخل منها الهواء الجدید یحدث فیه نار من انقلاب
الهواء الیها ومن هذا القبیل الهواء الحار الذی منه السموم المحرق وثانیهما قوله والنار ایضا ینقلب
هواء کما یشاهد فی المصباح فان شعلة المصباح لو بقیت علی الناریة لتحرکت الی مکانها الطبیعی
علی سمت خط مستقیم قایم لانه اقرب الطرق فاحرقت ما حاذاها ولیس کذا اعلم ان المصنف لما اثبت
انقلاب العناصر ای تبدل صور بعضها الی بعض یدل علی طاعة هیولی مشترکة لما یرد علیها من خلع
الصور ولبسها وتسلیمها لامر الله ولئلا یلزم انقلاب الحقیقة اراد ان یشیر الی طاعة الصور العنصریة
لورود الاعراض والکیفیات علیها المعدة لحصول المزاج عن المرکب منها لئلا یلزم انخلاع صور العناصر
حین حصول المزاج کما نقله الشیخ عن بعض اهل زمانه وذلک انما یتحقق باثبات ان الاعراض والکیفیات

الحاصلة

الحاصلة للعناصر امور زايدة على صورها النّوعية مغايرة لها فاشار الى زيادتها بقوله وتقول ايضا الكيفيّات العنصريّة زايدة على الصور الطّبيعيّة وذلك لانّها تستحيل في الكيفيّات اي يزول عنها بعض الكيفيات ويحدث فيها بعض اخر مثل التّسخن والتّبرد في الماء مثلا مع بقاء الصورة النّوعيّة المائية بحالها في كلتا الحالتين فلولا المغايرة بين الصّورة والكيفيّة للزم اجتماع وجود الشّئ وعدمه في حالة واحدة وانّه محال ولا يخفى انّ المط الّذي هو المغايرة بين صور العناصر و كيفياتها انّما يحصل بارادة الاطلاق العام من المقدّمة المذكورة فالاعتراض عليه بزوال الصّورة النّاريّة عند زوال حرارتها وكذا زوال الصّورة المائيّة والارضيّة بزوال الميعان والجمود غير موجه لعدم كونه منافيا للمدّعى لما تحقق انّ المطلقتين لا تتنافيان وانّما يتوجه لو كان المراد منهما الدّوام وهو مما لا حاجة اليه في هذا المقام والبسايط من العنصريات حقيقية كانت كما في المزاج الاوّلي او اضافية كما في المزاج الثّانوي اذا تصغّرت قال القرشي في شرح القانون تصغّر اجزاء العناصر شرط في المزاج القوي لا في نفس المزاج وذلك لانّ المحوج الى التّصغر هو كون الفعل والانفعال اتمّ واكثر وهذا لا يمنع حدوث الفعل والانفعال بدونه وذلك لانّ الشّيخ نفسه يعترف بانّ مزاج الشّخص انّما يحصل من تكافؤ اعضائه الحارة والباردة والرّطبة واليابسة مع انّها لم تتصغر واعترض عليه العلّامة الشّيرازي بقوله انّ مراد الشّيخ ليس هو انّ حرارة القلب مثلا موجودة فيه ولا يسري الى الدماغ وكذا برودة الدّماغ موجودة فيه ولا يسري الى القلب واذا وقع بينهما نسبة على حدّ ما كانت هي المزاج والّا لكان المزاج من مقولة الوضع او المضاف وهو باطل بل المراد انّ حرارة القلب اذا امتزجت مع برودة الدّماغ وبالعكس يحصل لكلّ منهما كيفية مناسبة لصحته وتلك الكيفية عرض موجود في عناصر متصغّرة الاجزاء اقول في هذا الايراد نظر لانّ كون كلّ من حرارة القلب وبرودة الدماغ سارية الى محلّ الاخرى حسبما ذكره لا يوجب ان يكون المزاج الثّانوي الحادث في كلّ منهما حاصلا من تصغر اجزائهما وان كانت تلك الاجزاء المتصغّرة محلا لهذا المزاج واين هذا من ذلك واجتمعت وتماسّت في المركّب وفعل بعضها في بعض بقويها المتضادة قد علمت فيما قبل انّ الصّورة النّوعية في الجسم مبدأ لاثاره ومصدر لافاعيله كما هو راي جمهور الحكماء ولذلك قالوا انّها تفعل اوّلا في مادتها الّتي حلّت هي فيها ثمّ في مادة ما يجاورها فالصّورة النّاريّة مثلا تسخن مادتها ثمّ

مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين
الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها وكذا الماء لا يبرد
الا ما له نسبة المجاورة اليه فاذا امكن التفاعل بين الجسمين بمجرد المجاورة فلو تحققت المماسة بينهما كان
ابلغ والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك ان السطوح كلما كانت اكثر كانت المماسة بها اتم والتفاعل اكمل وكثرة
السطوح انما هي بحسب تصغر الاجزاء فنقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة و
الرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما وتماست تماسا كاملا بين
اجزائها وصار صورة كل منها في مادة الاخر كما هو المختار عند الفلاسفة واشار المص الى اختيار
هذا المذهب بقوله بقويها المتضادة اي في الكيفية فان اطلاق القوة على الصورة شايع وكسر صورة
كل واحد منها سورة كيفية الاخر المضادة لكيفيتها حتى نقص العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر
الحار ويزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار وهكذا العنصر الرطب بالقياس
الى العنصر اليابس فيحصل من فاعيل صور العناصر المتصغرة المتماسة وانفعالات موادها كيفية متوسطة
بين اطراف الكيفيات المتضادة اي المتخالفة اذ لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين
في غاية الخلاف لم يكن متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها الشديدة
بحسب المزاج الاول بحيث اذا قيست الى ايته واحدة من المتقابلين عدت من الاخرى فيستسخن بالقياس
الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة متشابهة في اجزائه اي في اجزاء
المركب فان كل جزء من اجزائه ممتاز اما بحقيقته او بهويته عن الاخر فيكون الكيفية القايمة به غير الكيفية
القايمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات القايمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وهو المزاج
يعني ان هذه الكيفية المتشابهة يسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة يسمى
امتزاجا واختلاطا لا مزاجا واعلم ان ههنا اشكالات من وجوه **الاول** انا لا نم ان التفاعل بين الاجسام
لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بدونه كما في تاثير الشمس ما يقابلها بالتسخين والاضاءة ولا تماس
بينهما وكذا المبصر في الباصر واذا جاز الفعل من جانب والانفعال من اخر كما ذكرناه جاز التفاعل ايضا
بلا مانع عقلي وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال
الكلام في اجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتاثر عنه

قوله فاذا انكسرت متعلق بقول المص كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة تم ١٢

الا بالتلاقي والتماس فلا يتحير ان التاثير والتاثر بينهما بلا تلاق محتمل فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده **الثاني** ان المحذور المهروب عنه الناشي من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصورة لان الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية القايمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا ينقلب المغلوب غالبا بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرفة مع الانكسار وانه محال لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها والجواب عنه ان الصورة في كل منهما فاعلة والكيفية فيه علة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع الحادثة المنكسرة فالكاسر ان اريد به الكيفية الشديدة المعدة لحدوث المنكسر فهي لا يجب ان يجتمع مع المنكسر وان اريد به الصورة الفاعلة فهي مجتمعة معه ولا محذور في ذلك بل الاشبه ان يقال شدة كيفية كل من العنصرين معدة لان تفعل صورة الاخر لا صورته في مادة ذلك الاخر لا في مادته كما هو المشهور كيفية ضعيفة فهذه الكيفية الضعيفة الحاصلة من تاثير صورة العنصر الحامل واعداد الكيفية الشديدة القايمة بعنصر اخر لا يجب ان يجتمع معها فلم يلزم كون الكاسر منكسرا **الثالث** ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد كسر الحار من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة اقول في الجواب انه لا مانع من افادة الصورة المائية في مادته او مادة جسم اخر من نوعها او من غير نوعها حرارة لاجل كونها مقسورة واعتبر ذلك الامر في القسر بالحركة الصاعدة للجسم الثقيل الصادرة عن صورة مقسورة مقتضية للحركة الهابطة مع عدم القسر وقد علمت ان الفاعل في الحركة القسرية هو الطبيعة باعداد القاسر اياها **الرابع** ان كلام الحكماء مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفايضة عليه من المبدأ الفياض اكمل وقد ثبت بصناعة الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب وهذا الاعتراض مما اورده الامام الرازي على كلام الشيخ في الاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي في الشرح بقوله كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الامزجة

على الاطلاق

على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليس الاعضاء مما يتعلق بها الانفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق به النفوس ثم ان تلك النفوس يحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد والى عضو يعدها لان تصير مبدأ للحس والحركة وهو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الجلد والانملة وغيره فيستتم بجميع ذلك التشخص على التفصيل المذكور فهذا وامثاله مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى كلامه قدس سره قال صاحب المحاكمات وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احر ما في البدن حار ان جدا مايلان الى الافراط والخفيفان غالبان على الارواح فالقول بقرب الخفيف والثقيل فيها الى التساوي مما ينافيه قطعا اقول لعمري ان الكلام المحقق في هذا المقام في غاية الاستقامة والصواب وما صرح به الشيخ من ان الروح والقلب احر ما في البدن لا ينافي ما ذكره بل اعتدالهما يقتضي ذلك ومعنى غلبة الخفيفين على الارواح انما كان بالاضافة الى امزجة الاعضاء ثم بعد الاغماض عن ذلك نقول ان غلبة الخفة على جسم لا ينافي كونه اقرب الى التساوي من جسم اخر لا يكون كذلك لجواز ان يكون غلبة الخفة عليه اقل من غلبة الثقل على ذلك الجسم ومن جوز كون الحرارة والخفة غالبة على القلب مع ما يشاهد من ثقله الطبيعي وكثافته فقد خرج عن الانصاف ثم قال بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء الية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر وطمأنا ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث اخر وانما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال والاستكمال به انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة من الارواح التي منشأوها القلب فان قلت لما كان التفاوت الصوري في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال

١٥٠ حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان النسبة الى المبدأ اكمل والصورة الفايضة عليه افضل وجب
ان يكون الصورة الفايضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال
الا استحقاق صورة ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا لتصرف
الصورة وتأثيرها والعضو ليس كذلك انتهى كلامه واقول لا يخفى على الخبير ما فيه من الخلل والقصور
وتحقيق الحق في هذا المقام بحيث يزول الشك عن مرامهم ويرتفع التدافع عن كلامهم ويستدعى
اظهار شئ من خبايا هذا البحث الذي هو مضلة الافهام ومزلة الاقدام وهو ان للنفس الى بدنها
الذي له وحدة طبيعية من جهة ان له ذاتا شخصية وكثرة من جهة كونه ذا اجزاء متكثرة متخالفة
الامزجة تعلقين تعلق اجمالي وتعلق تفصيلي ومنشأ تعلقها الاجمالي هو مزاجه النوعي الواحد
المتميز عن امزجة باقي الانواع ومنشأ تعلقها التفصيلي هو مزاجه العضوي فكما ان اعدل الامزجة
النوعية هو مزاج الانسان واعدل امزجة الاعضاء هو مزاج روح حرّ البخاري اللطيف فكذلك
النفس الفايضة عليه اجمالا او على روحه البخاري وباقي اعضائه بحسب الترتيب تفصيلا يجب ان يكون
اشرف النفوس والصور فما وقع في كلام الشيخ حيث اشار اليه من كون تعلق النفس انما هو بمجموع البدن
فهو بالنظر الى الاعتبار الاول وما وقع في كلام المحقق من ان المزاج المستعد لقبول النفس مطلقا هو مزاج
الارواح فهو بالنظر الى الاعتبار الثاني فلا منافاة بين القولين وهذه المسئلة من الطبيعيات
نظيرة مسئلة من الالهيات وهي ان طايفة من الحكماء صرحوا بان العالم بجميع اجزائه حيوان واحد
له نظام واحد هو احسن النظامات الممكنة فيكون صادرا عن الواحد الحق بلا توسط شئ اصلا وكونه
ذا اجزاء متكثرة متباينة لا ينافي صدوره عن المبدأ الواحد من جميع الوجوه والحيثيات ولا يلزم
من ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وذلك ان للعالم على هذا التقدير جهتين جهة وحدة
شخصية وجهة كثرة اجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل فبالنظر الى جهة وحدته
حكم عليه بانه يستند بالذات الى الواحد الحق تعالى من دون وسط وشرط وبالنظر الى جهة كثرته
حكم عليه بانه صدر على الترتيب السببي والمسببي بان ابسط اجزائه واشرفها هو اقربها الى الفاعل
الحق ثم يتلوه في الصدور ما يتلوه في البساطة والشرف وهكذا الى ان ينتهي الى اقصى الوجود
فمقصد الحكماء في اثبات العقول والوسايط وعدم نسبة الجسمانيات والمتكثرات الى الباري انما هو بحسب التفصيل

قوله والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل
تقرير المعقد ان العالم وجهة
وحدة العالم وصورته وتشتد اجزائه
دونه ... تفصيل العقل
... باعتبار
... كون
دفعيا
ميرزا ابو الحسن دام ظله العالي

يرد على القول بالمزاج وجوه

صدور العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله وعدم مناسبة بعض اجزائه الابسط ببعض اخر لئلا ينثلم بصدورها او لا بلا مناسبة احديته وبجده تعالى وتقدس لا باعتبار جهة وحدته وتشخص اذ لا كثرة فيه من هذه الجهة فعليك بهذا الاصل الشديد النفع واعمال الروية فيه لينفعك في كثير من المواضع **الخامس** انهم قالوا ان مزاج الانسان اعدل الامزجة وفيه اشكال لان مزاج الانسان خروجه عن الاعتدال الحقيقي اما الى البرودة او الى الحرارة فان كان الى البرودة كان الاحر منه اعدل وان كان الى الحرارة كان الابرد منه اعدل وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واجاب عنه العلامة الدواني على ما رايته في مسودة بخطه ان خروجه عن الاعتدال الحقيقي قد يكون الى الحرارة وقد يكون الى البرودة اعني بذلك ان الخارج عن الاعتدال في اي طرف فيفرض الى حد ما هو مزاج الانسان فكان المعتدل الحقيقي مركزا والبعد عنه في الخارج في الاطراف الى حد ما بمنزلة دائرة وهو عرض مزاج الانسان اقول فيه نظر اما اولا فلان مبناه ما ذكره على ان عرض المزاج عندهم يكون عبارة عن امتداد متوهم في مراتب النسب الحاصلة بين الكيفيات المختلفة ولتصريحهم في كتبهم خلاف ذلك وهو انحفاظ النسبة في مراتب عرض المزاج كيف وقد قرروا ان الخروج عن الاعتدال الطبي كالخروج عن الاعتدال الحقيقي انما يتصور بانحاء ثمانية لا غير خلافا للكاتبي وذلك انما يستقيم اذا كان العرض عبارة عن امتداد متوهم في مراتب الكميات والكيفيات عدة وشدة مع حفظ النسبة في الجميع قال شارح المواقف اذا فرض ان الاعتدال الطبي على نسبة الضعف مثلا فالاجزاء الحارة اذا كان عشرة والبارد خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي يوجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي وفر قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وحينئذ يبطل ما توهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية انتهى لا يقال كل من المعتدل الطبي وقسيمه يعتبر بالنسبة الى اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى الخارج اخرى على ما هو مشروح في كتب الطب فاذا اعتبرت الاقسام الثمانية للخروج بالقياس الى المعتدل الشخصي مثلا كانت الاقسام الثمانية مع الواحد المعتدل داخلة في عرض مزاج النوع مع كونها على نسب مختلفة لانا نقول لا نسلم ذلك فان الاقسام الثمانية للخروج

في الخروج

في الخروج عن الاعتدال الشخصي لا يجب تحققه سواء كان نحو داخل النوع او في خارجه وكون مراتب العرض
فيما بين مراتب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك فمراتب الخروج المتصورة الوقوع في سائر
الاشخاص في الواقع هي ما يكون بحسب مراتب كيفيات العناصر ومراتب كيفياتها شدة وضعفا مع حفظ
نوع النسبة في الجميع وقد بقي في البحث بعد محل تامل واما ثانيا فلان امر من غلبة العنصرين الثقيلين
على بدن الانسان الموجبة لغلبة البرودة على مزاجه دائما فخروجه عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان يكون
تارة الى طرف وتارة الى اخر والاولى ان يجاب عن ذلك بان تكون الاحر من الانسان والابرد منه اعلى
حين خروجه عن الاعتدال الحقيقي الى احد الفاعلين انما يلزم اذا لم يكن شئ منهما اخرج منه
عن الاعتدال فاحدى المنفعلين وهو غير معلوم بل الواقع خلافه **فصل** في كائنات الجو
وهي مركبات غير تامة المزاج يحدث اكثرها في الهواء بين الارض والسماء ويقال لها الآثار العلوية ايضا
واعلم انه اذا وقعت القوى الفلكية وخصوصا الشمس في العناصر باذن الله تعالى فحركها وخلطها
حصل من اختلاطها موجودات شتى اولها البخار والدخان فاذا هيج الفلك باسخانه الحرارة وبخر
من الاجسام المائية ودخن من الاجسام الارضية واثار اجزاء ما هوائية ومائية مختلطين وهو
البخار واما نارية وارضية كذلك وهو الدخان حصل بتوسطهما اما يحدث في الجو والارض
من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة والرياح و
قوس قزح والهالات والشهب والزلزلة وانفجار العيون والتامل في بناء الحمام وعوارضه يعين العون
على ادراك ماهية الجو وكثير من حوادثه بل التدبر فيما يرتفع من ارض معدة الانسان الى دهليز
دماغه ثم ينزل منه في ثقب وجهه يعين على ذلك كسائر الامور الانفسية على الاحكام الافاقية
والمصنف اراد ان يشير الى كيفية حدوث كل منها فقال اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما فالسبب
الاكثر فيه في ذلك تكاثف اجزاء البخار الصاعد لان ما يجاور الماء من طبقتي الهواء المنقسم اليهما
بحالة الابخرة وعدمها المنقسمة كل منهما الى طبقتين باعتبار وصول الشعاع الشمسي المنعكس
من وجه الارض وعدمه في احدهما وباعتبار الامتزاج مع النار وعدمه في الاخرى استفيد كيفية
البرد من الماء ثم الطبقة الزمهريرية منه وهي التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس بارزة لوجود
المقتضي لها وانقطاع المانع فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف بواسطة اصابة البرد الذي

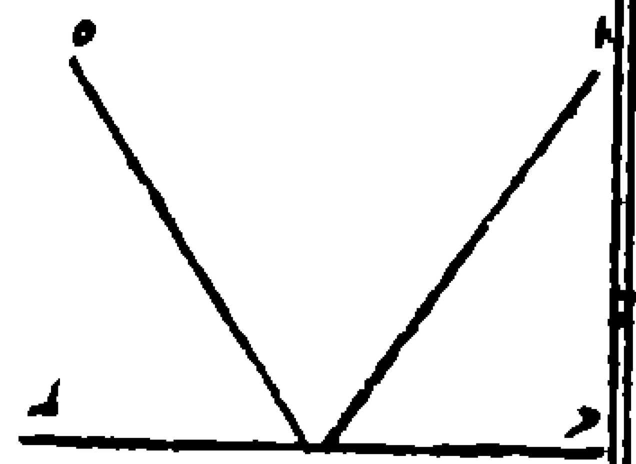
من شانه التكثيف الذي في اقصى الهواء عند منقطع الشعاع فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر
للانعقاد الحاصل من التكاثف الموجب للثقل والانجماد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وانما
يكون مستديرا كالكرة للحركة السريعة الموجبة لخرق الهواء بمصادمته فينمحق الزوايا عن جوانب القطرات
فتصير مستديرات وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب المائية الرشية قبل اجتماعها
وتشكل القطرات منها او لا يصل قبل الاجتماع بل بعده فان وصل قبله نزل السحاب ثلجا وان لم يصل قبله
بل وصل بعده وربما اصابه بعد ذلك حر فيهرب منه البرد ويلتجئ الى الباطن منحصرا فيه كما في الربيع
والخريف فيجمد وينزل بردا بفتح الراء وكثيرا ما يسخنون الماء في البلاد الحارة ثم يبرد لما ذكرنا واما
اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة للصعود فاما ان يكون كثيرا او قليلا
فان كان كثيرا فقد ينعقد لاجل اصابة البرد سحابا ماطرا كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من
اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك
الغمامة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد بل يكون متبددا
ويسمى ضبابا ولاجل لطافته يزول بسرعة الوصول الحرارة اليه وان كان قليلا فاذا ضربه البرد في الليل
فينزل لثقله الحاصل بالبرودة نزولا في اجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد
فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع وهو ما يسقط بالليل من السماء شبيها بالثلج كما ان الطل يسقط شبيها
بالمطر فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة بين المطر والثلج وربما تكاثف الهواء نفسه من غير بخارات
كثيرة لشدة البرد فاستحال الى الاقسام المذكورة ولذا قيد المصنف السبب فيما قبل بالاكثر قال
الامام الرازي تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واما
الرعد والبرق فسببهما ان الدخان اذا احتبس فيما بين السحاب بان يرتفع ابخرة وادخنة كثيرة مختلطة
الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فينعقد سحابا ولا شك ان مصعد الدخان اعلى لشدة لطفه وتسخنه
بسببه فما صعد من الدخان الى العلو بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده او هبط لتكاثفه
بالبرد الشديد الواصل اليه مزق السحاب صاعدا او هابطا تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل كريح
عاصفة وهو الرعد بتمزيقه السحاب عنيفا اشتد ذلك لكثرة وصول المواد وان اشتعل الدخان
بقوة التسخين وذلك لانه شيء لطيف فيه مائية وارضية عملت فيها الحرارة والحركة عملا قريبا من العمل

من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مشتعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة فان كان لطيفا وينطفي بسرعة كان برقا والبرق يرى قبل الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهواء ولا حركة دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية على ما بين ولذلك يرى حركة يد القصار قبل سماع الدق بزمان وان كان كثيفا لا ينطفي بسرعة بل يصل الى الارض كان صاعقة فربما صار لطيفا بحيث ينفذ في المتخلل ولا يحرقه ويذيب المندمج فيحرق الذهب في الكيس دونه الا ما احترق من الذائب وقد اخبر اهل التواتر بان الصاعقة وقعت في بلادنا ولادنا شيراز على قبة الشيخ الكبير وهو عبد الله بن حنيف فاذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا واما الرياح فقد يكون بسبب ان البخار اذا ثقل بواسطة البرودة المكتسبة من الكرة الزمهريرية واندفع الى السفل فصار لتسخنه بالحركة الموجبة لطيفه هواء متحركا وهو الريح وقد يكون لاندفاع يعرض بسبب تراكم السحب يعني بتكاثفها اي تصغر مقدارها الموجب لحركة ما يليها من الهواء لامتناع الخلاء واليه الاشارة بقوله فيصير السحاب من جانب الى جهة اخرى وقد يكون بعكس ذلك اي لانبساط الهواء بالتخلخل في جهة اي تزيد مقداره واعلم ان نسبة التراكم الى السحاب والانبساط الى الهواء من باب نسبة الشيء الى ما يؤول اليه والا فالاولى عكس ذلك اذ المراد منهما في هذا الموضع نفس الحركتين كما لا يخفى واندفاعه من جهة اخرى في كل من القبيلين بكون مجاور المجاور يتبع المجاور في الانجذاب والاندفاع على درجة ضعف وهكذا شيئا فشيئا الى ان يقف وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد عند وصوله الى الزمهريرية ونزوله فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التي تتبعها الهواء العالي وانعطفت رياحا ومن الرياح ما يكون سموما اي ريحا حارة واما ما في شرح القاضي من قوله اي متكيفا بكيفية سمية فلا وجه له ظاهرا وقد صحفها بعضهم بصيغة المفعول محرقا الاولى بالمثناة لان موصوفه مفرد مؤنث جمعه سمايم واما السموم بضم السين فهو جمع السم لاحتراقه في نفسه بالاشعة السماوية او لمخالطته بقية مادة الشهب ولمروره بالارض الحارة جدا لا لاجل غلبة نارية عليها وقد يقع تقاوم فيما بين ريحين متقابلتين قويتين تلتقيان فتستديران او فيما بين رياح مختلفة الجهة حادثة فتدافع تلك

وفي القوس القزح

الرياح الاجزاء الارضية المشتملة عليها فينضغط تلك الاجزاء بينها مرتفعة كانها ملتوية على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزوابع والاعصار وربما اشتمل الزوابع العظام على قطعة من السحاب بل على بخار مشتعل فيرى نارا تدور واما قوس قزح فهي انما تحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر اي الشمس في اجزاء رشية صقيلة صغيرة متقاربة واقعة في الغمام مختلفة الوضع المعتبر عند كونها مستديرة اما صقالتها فلترتسم فيها شيء واما صغرها فليقبل لون النير ولا يقبل شكله واما تقاربها فليتصل الارتسامات بحسب الحس واما وقوعها في الغمام فلتظهر القوس واما اختلافها في الوضع فليكون الخطوط التي بين البصر وبينها كلها والتي تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية فانه على هذا الوجه يكون حدوث القوس وتوضيح ذلك انا اذا توهمنا على دائرة الافق من جانب الغرب نصف كرة الغيم وان دائرة نصف هذه الكرة قائمة عليه ومركز دائرتها مركز الافق ليكون السطح المقعر من هذه الكرة مقبلا للشرق والذي فوق الارض منه انما هو ربع الكرة وان النير قد طلع من المشرق ومركزه على نفس الافق الشرقي وان خطا قد خرج من مركز الشمس وهو نقطة ج ومر على الاستقامة الى قطب كرة الغيم وهو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا الخط بين نقطتي ج و ب عند نقطة د وانه قد خرج من البصر اي من نقطة د خطوط الى بسيط نصف كرة الغيم المقابل للنير وكلها متساوية فان كل واحد منها انعكس راجعا من بسيط كرة الغيم الى النير والتقت كلها عند نقطة على خط ج ب وربما يكون ملتقى الخطوط نقطة ج لا على الوجه الكلي كما ظن فيحدث من اجتماع هذه الاشياء مخروطان احدهما داخل الآخر اذا لم يكن البصر مركزا لذلك السطح الكري والا لانعكست الخطوط كلها اليه لما تقرر في المناظر من تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس فيتحد المخروطان فاذا فرضنا احدهما داخل الآخر وسهمهما واحد وهو خط ج ب وراس احدهما داخل البصر عند نقطة د وراس الآخر النير عند نقطة ج وقاعدتهما جميعا دائرة غمامية فيرى في كل جزء من اجزاء تلك الدائرة ضوء الشمس دون شكلها فكانت تلك الاجزاء مستضيئة على هيئة قوس قزح ولما كان سهم المخروطين موضوعا على الافق يلزم ان يكون الذي يظهر من قاعدتهما نصف دائرة بالضرورة وهذا الشكل يكمل ما ذكرناه ويتبين بالبيان المذكور ان الشمس اذا ارتفعت على الافق يكون القوس اقل من نصف دائرة وذلك انه اذا ارتفع ما عليه نقطة ج من الافق الشرقي في مثالنا الخط مركز دائرة القوس الموضوعة على الافق

قال الوالد قدس سره في علم المناظر ان الوضع الذي يمكن فيه هذه الزوايا هو ان يكون مركز الغمام والبصر والنير على خط مستقيم ... الغمام وان يكون مع ذلك البصر فيما بين مركز الغمامة والنير ويكون مع ذلك البصر اقرب الى الغمام منه الى مركزه لان بهذا الوضع يمكن ان يكون زوايا الانعكاس ...



الغربي واذا انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق الافق اقل من نصف دائرة وكلما ارتفع مما عليه نقطة انحط مركز دائرة القوس ورؤيت كلها اما يلتزم نحو الافق الى ان يخفى ولهذه العلة لا يظهر القوس في انتصاف النهار في الصيف لان الشمس مرتفعة ارتفاعا كثيرا على الافق فينحط مركز دائرة القوس انحطاطا ماسا ويالارتفاع الشمس فلا يرى ويظهر في الشتاء والايام القصار في انتصاف النهار لان ارتفاع الشمس حينئذ قليل يمكن معه ان لا ينزل مركز القوس ولا يخفى معه جميع القوس وبمثل هذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دائرة لانها لا يكون كذلك الا ومركز الشمس تحت الافق الغربي والشمس اذا كانت تحت الارض لم ينعكس خطوط البصر اليها فاذا لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دائرة واعلم ان البيان لا يتفاوت سواء قلنا بان القوس وكذا الهالة امر موجود ولونها متخيل كما هو مذهب بعض الحكماء كاسكندر وغيره من الاقدمين او بانها خيال يحدث عن انعكاس القوة الباصرة من الغمام الى النير كما يراه جمهور الحكماء وسواء كانت رؤية الشيء في المرآة بخروج الشعاع او بالانطباع كما هو الظاهر من عبارة المصنف لان كون الغمام والنير على الوضع الذي ذكرناه شرط الظهور وهذه الحالة على جميع المذاهب ويحكى عن افلاطون ان الدليل على ان القوس خيال حادث عن انعكاس البصر هو انا كيف تحركنا اذا كانت القوس ظاهرة رأيناه معنا وهذا خاص بالامور المتخيلة لان القوس لما كانت امرا موجودا قائما بذاته لم ينتقل بانتقالنا وكانت يكون بخلاف حركتنا فيكون اذا انتقلنا يمنة ويسرة واذا انتقلنا يسرة يمنة وايضا اذا دنونا من القوس بمقدار ما دنت هي ابتعدت منا بمثل ذلك المقدار مثل ان يكون بيننا وبينها الف ذراع مثلا فتحرك نحوها مائة ذراع فيحصل بيننا وبينها تسعمائة ذراع وهذا خاص بالامور المتخيلة التي تكون في المرايا ومما يشهد بهذا القول ويصدقه القوس الحادث حول السراج في ايام الشتاء اذا كان الهواء فيه نداوة فانه يعرض لمن بعينيه رطوبة او يضعف بصره ان يرى حول السراج دوائر الوانها مفرحة وذلك لان الدخان الذي يرتفع من السراج يصير كالمرآة فيمنع البصر عن لحظ النير على استقامة فينعكس من المرآة اعني البخار المتصاعد من السراج الى النير من جميع الجهات فيتخيل كالدائرة فيها تفريج فاذا حدقنا او قربنا من النير لم ير تلك الدوائر وكذلك ايضا اذا نظرنا الى الشمس وحدقنا اليها تحديقا شديدا ثم غمضنا العينين رأينا الوانا قوسية فاذا كان من الجائز ان يتخيل كهيئة القوس خيالا لا

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء الاشباح يتبدل حق ادراكها بحسب حركاتك فان توجهت اليها تقدمت الكتب وان كففت عنها تاخرت وان علوت علت وان نزلت نزلت وان تركتها يمنة وحاذيتها بالانتقال حاذتك بالمرافقة وبهذا نعلم انها خيالية انتهى اقول مراد الشيخ من قوله فهذه الاشباح اى الاشباح المفروضة لا القوس لا انتقال في القصد البعيد وبعض من لا يحقق ظن اذا قربت منه القوس قربت منك واذا بعدت بعدت كذا وهو خطاء انتهى آقا ميرزا ابو الحسن دام ظله العالي

لايسند

اختلاف الوان قوس قزح

١٧٣

لا يستند الى وجود شئ لم يمنع سانح ان يكون هذا جايزا في القوس الحادثة عن غمام واختلاف الوانها بسبب اختلاط ضوء النير والوان الغمام المختلفة وتوضيح المقام يستدعي مقدمتين الاولى ان سائر الالوان المتوسطة بين الاسود والابيض انما تحدث عن اختلاط هذين اللونين وبالجملة الابيض اذا رؤي بتوسط الاسود او مخالطة الاسود حدثت عن ذلك الالوان الاخر فان كان النير هو الغالب رؤي الاحمر وان لم يكن غالبا رؤي الكراثي والارجواني وغلبته في الكراثي اكثر وفي الارجواني اقل الثانية ان اللون الاسود هو بمنزلة عدم الابصار لانا اذا لم نر الشمس والمضئ ظننا انا نرى شيئا اسود فالمكان من الغمام الذي يكون الابيض فيه غالبا على الاسود نراه احمر والمكان الذي يكون فيه الاسود نراه غالبا ارجوانيا والمكان الذي فيه الاسود بين الغالب والمغلوب نراه كراثيا فاذا تمهدتا نقول اذا رأى البصر النير بتوسط الغمام على تلك الشرايط رأى القوس على الاكثر ذات الوان ثلثة الاول منها وهو الدور الخارج الذي يلي السماء احمر لقلة سواده وكثرة بياضه والثاني وهو الذي دونه كراثي لتوسطه بين الاول والثالث في قلة السواد وكثرته وقلة البياض وكثرته والدور الثالث مما يلي الارض ارجواني لكثرة سواده وقلة بياضه فاما الدور الاصفر الذي قد يرى احيانا بين الدور الاحمر والكراثي فانه ليس يحدث بنحو الانعكاس فانما يرى بمجاورة الاحمر اللون للكراثي والعلة في ذلك ان الابيض اذا وقع الى جنب الاسود رؤي اكثر بياضا فانها ولما كان الدور الاحمر فيه بياضا والكراثي مايلا الى السواد رؤي طرف الاحمر القريب من الكراثي اكثر بياضا وما هو اكثر بياضا من الاحمر هو الاصفر فلهذا يرى طرف الدور الاحمر القريب من الكراثي اصفر وقد يظهر احيانا قوسان معا وكل واحدة منهما ذات ثلثة الوان على النحو الذي ذكرناه في الواحدة لكن وضع الوان القوس الخارجة بالعكس من الداخلة يعني دورها الخارج الذي يلي السماء ارجواني والذي يليه كراثي والذي يلوه هذا احمر ولا يبعد ان يكون احدى القوسين عكسا للاخرى واما الهالة فايضا انما تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية صغيرة ثقيلة متوسطة في التكاثف والاشفاف مختلفة في الوضع المشار اليه بقوله مستديرة اما الصغر والثقالة فبمثل ما مر واما التكاثف فلئلا ينفذ البصر فيها استقامة من دون انعكاس واما الاشفاف فليقوى به البصر عند الانعكاس ولا ينضعف واما اختلافها في الوضع فليكون الخطوط التي بين البصر وبين الغمام والتي تنعكس من هذه الخطوط الى النير

قد يقال ان الة منه العلب منها لما قربت من الشمس قوى فيها الاشراق نير احمر ناصعا وان الناحية التي لما بعدت عنها كانت اقل اشراقا فبرز فيها حمرة الى السواد وهو الارجواني وما توسط بينهما فان لونه متولد من ذينك اللونين وهو الكراثي

الفن الثالث في الهالة

كلها متساوية لانه يحدث عند ذلك مخروطان راس احدهما البصر وراس الاخر النير وقاعدتهما

الغمام فيكون هذه القاعدة لا محالة مستديرة بيان ذلك انا [اذا] تصورنا خطا خارجا من نقطة

البصر الى النير على استقامته ثم يصح لنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام منعكسا كل واحد

الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدة كلها واحدة وهي الخط المستقيم الذي

تصورناه خارجا من البصر الى النير واضلاعها الخطوط التي من البصر الى الغمام ومن الغمام الى النير

وهذه الخطوط متساوية كل لنظايره اعني الخطوط التي من البصر الى الغمام متساوية بعضها بعضا

والتي من الغمام الى النير كذلك واذا كان هذا هكذا فالخط المار برؤس المثلثات التي هي عند

الغمام دايرة اضطرارا فالهالة دايرة هذا هو البيان التعليمي في ذلك المناسب لكون الهالة خيالا فاما

البيان الطبيعي المناسب لكونها امرا موجودا مستحيلا فهو ما ينقل عن بعض الحكما انه قال يحدث عن ضوء

النير في الغمام الرقيق حركة موجية مثل ما يعرض للماء عند قذف الحجر فيه فانه يحدث حول الحجر [حركة] مستديرة

وايضا فان الشعاع الخارج من القمر من شانه ان يلطف الهواء المحاذي له فهو يلطف ما يحاذيه

من الغمام وكلما الطف الجزء المحاذي للنير غلظ ما حوله فيرى كالدايرة ومثال ذلك ان ينفخ بانبوب

ترابا موضوعا على تخت فينقى الموضع الذي ينفخ فيه ويجتمع الغبار المنكسر منه في الموضع المحيط

[بالموضع] بالموضع النقي ويحدث دايرة فهذا ما نقل عنهم وهو كما ترى واما السبب في تكونها تحت القمر على

الاكثر وتحت الشمس على الاقل فهو لقوة اسخان الشمس لان قوة اسخانها يحلل الغمام الذي ينبغي لحدوث

الهالة اكثر من تحليل القمر اياه اللهم الا ان يكون السحاب [الضوء] يبقى في غاية البرودة لئلا يتحلل سريعا

حكي عن الشيخ ورايناه ايضا مرتين حول الشمس داير اعظم من دايرة القمر على الوان قوس قزح مرة

تامة ومرة ناقصة واما السبب في ان يرى وسطها كالخالي والدايرة التي يليها سوداء فهو ان

محور المخروط هو اقصر الخطوط التي يتصل بين الناظر والنير فالبصر يرى النير من قرب وينفذ في الغمام

لقوته فيرى هذا الموضع شديد الاستضاءة واما باقي الخطوط التي يتوهم خروجها من البصر الى النير

فانها لا تمر اليه على استقامة وانما يقع عليه بعد ان ينعكس من الغمام اليه وببعد المسافة فلا يرى النير

من هذا الموضع شديد الاستضاءة كما نراه من المحور وما يقرب منه ولذلك يكون داخل الهالة

كالخالي والدور الذي يليها اسود بلبياضها لان الابيض اذا كان موضوعا الى جنب شيء هو اقل بياضا

بالوان ستيد بيت چه [گمه] شود
174
بر هيئت دواير بعضى
محيط بعضى شود واز بعضى ديدن
هفت هاله باهم مشغول شده
در سببش ضرورت نواند بود كه هاله
در حوالى شمس نيز مرتسم شود وشيخ
ابو على حكايت ميشود در اينجا
كرده كو هر مراد

قال الاسكندر ان الحكماء من القدماء
يرون ان الغمام جسم كروى عميق
فاذا وقع عليه ضوء النير الذي يكا...
مسامته بان كالدايرة لانه يحدث
في الكرة تقطيعا وكل قطع يحدث في
الكرة فهو دايرة ۱۲

قال الاسكندر العلة في ذلك ان
شعاع النير اذا وقع على الغمام يشتد
حرارته فلذلك الموضع من الغمام
الذي يقع عليه فيصير وسطها
خاليا ومن هذا الموضع يرى كانه
وسطها خال
بالحقيقة
۱۲

وفي الشهب.

منه رؤى القليل البياض اسود واما الشهب فان الدخان اذا بلغ حيز النار او الطبقة القصوى من الهواء الحارة بالفعل لبعدها عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما وقربها من كرة الاثير وذلك لان اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي تصعدها بخلاف البخار وكان لطيفا حرارته ويسير اشتعل فيه النار فانقلب الى النارية ويلتهب بسرعة لاستحالة الاجزاء الارضية نارا صرفة فصارت غير مرئية فظن انها طفيت واليه الاشارة بقوله حتى يرى كالمنطفي فان الانطفاء يحصل باستحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية نارا شفافة فانطفاء ايضا لكن السبب الاكثر عندنا هو الاول واما مد الاشتعال فيه فليس لاجل حركة المشتعل من صوب الى صوب كما يتوهم بل لما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العالي اولا ثم يذهب الاشتعال فيه الى اخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وان كان الدخان كثيفا لا في الغاية تعلقت به النار تعلقا تاما فيحترق من غير اشتعال ويثبت فيه الاحتراق فيرى العلامات الهائلة السود والحمر على حسب غلظ المادة شدة وضعفا وان كان تام الكثافة وتعلقت به النار تعلقا قويا فثبت فيه الاشتعال ودام متصلا لا ينطفي اياما او شهورا بقدر كثافة المادة وكثرة الاستمداد فيكون على صورة ذؤابة او ذنب او نيزك او قرن وربما وقع تحت كوكب وكان تدور به النار الدائرة بدوران الفلك فيرى كان لذلك الكوكب ذؤابة او ذنبا او لحية او غير ذلك وقد يتفق وصول هذه الاقسام الى عالم الارض فتحرق ما عليها غضبا من الملك الجبار ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الحيز الناري من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كانها تنين ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الارض احترقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهب اليه مشتعلا واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في داخل من الارض لما فيها من تقبب وفرج يميل الى جهة فيبرد بها فينقلب مياها مختلطة باجزاء بخارية فاذا كثر لوصول مدد متدافع اليه بحيث لا تسعه الارض اوجب انشقاق الارض وانفجرت منها العيون اما الجارية على الولاء فهي اما التدافع تاليها سابقها او لانجذابه اليه لضرورة عدم الخلاء بان يكون البخار الذي انقلب ماء وفاض الى وجه الارض ينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء

عنها وان كان استحالة الاجزاء الارضية

ينقلب

١٧٥ فينقلب هوا بعضها ماء ويفيض وهكذا استتبع كل جزء منه جزء اخر واما العيون الراكدة فهي حادثة
من ابخرة لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يحصل منها امعا ونبز شديدة او يدفع اللاحق السابق واما
مياه القني والابار فهي متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن
وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بادني حركة فان لم يجعل هنالك مسيل فهو البئر وان جعل فهو
القناة ونسبة القني الى الابار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة ويمكن ان يكون هذه المياه متولدة
كما قال ابو البركات البغدادي من اجزاء مائية متولدة من اجزاء متفرقة في ثقب اعماق الارض ومنافذها
اذا اجتمعت بل هذا اولى لكون مياه العيون والابار والقنوات تزيد بزيادة الثلوج والامطار وقال
الشيخ في النجاة وهذه الابخرة اذا انبعثت عيونا امدت البحار فصب الانهار اليها ثم ارتفع من البحار
والبطايح والانهار وبطون الجبال خاصة ابخرة اخرى ثم قطرت ثانيا اليها فقامت بدل ما يتحلل منها
على التدوير دايما واذا غلظ البخار وبعض الادخنة والرياح في الارض بحيث لا ينفذ في مجاريها لشدة
استحصافها وتكاثفها اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه النفوذ فزلزلت الارض وربما اشتدت الزلزلة
فخسفت الارض فيخرج منه نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لا سيما اذا امتزجا امتزاجا
مقربا الى الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ومن هذا القبيل ما اصاب
بلدة قوم من الفجرة وجعل عاليها سافلها وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالي وهدات في باطن الارض
فيتموج بها الهواء المحتقن فيتزلزل الارض وقليلا ما يتزلزل بسقوط قلل الجبال عليها لبعض الاسباب
وقد يوجد في بعض نواحي الارض قوة كبريتية ينبعث منها دخان وفي الهواء رطوبة بخارية فيحصل
من اختلاط دخان الكبريتية بالاجزاء الرطبة الهوائية مزاج دهني وربما اشتعل باشعة الكواكب وغيرها
فيرى بالليل شعل مضيئة كما اخبرنا بعض المسافرين وجميع المذكورات وان كانت اراء الفلاسفة لكن
لا ينافي القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم على ما علمت في مباحث الصور النوعية

فصل

في المعادن اعلم ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا تاما وتفاعلت صورها النوعية بكيفياتها المتضادة و
حصل المزاج التام يحصل بعد ذلك للممتزج صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقايق
مغايرة للعناصر فهي كمالات اولية ثم يترتب عليها كمالات اخرى من الصفات والافاعيل والصور للمركبات
ثلث اجناس صورة غير نفس وهي معدنية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة المثل عديمة الادراك

والحركة الارادية وهي نباتية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة دراكة متحركة بالارادة وهي حيوانية
فهي كمالات اول متفاوتة في الثواني من الكمالات حسب ترتبها في الشرف التابع لمراتب قرب المزاج الى الاعتدال
الحقيقي فكلما امعن في الاعتدال ازداد قبولا لقوة نفسانية اخرى الطف من الاولى فلذلك يصل
من الحيوانية ما يصل من النباتية من غير عكس وقد بينا ما في عدم شعور النبات بل المعدن ايضا وفيه
اسرار لا يطيقها طور هذا الكتاب وربما يتمسك لشعور النبات واختياره في بعض حركاته لما يشاهد
من بعض الاشجار كالنخل واليقطين ويتمسك لاغتذاء المعدن ونمائه بما ظهر من المرجان من هيئة
النماء فاول المركبات التامة الامزجة هي المعادن وكيفية حدوثها ان الابخرة والادخنة المحتبسة
في باطن الارض اذا كثرت يتولد منها ما مر واذا لم تكن كثيرة اختلطت على ضروب من الاختلاطات
المختلفة في الكم والكيف والامتزاجات بحسب الامكنة والازمنة فتكون منها الاجساد المعدنية فان غلب
البخار على الدخان يتولد مثل اليشم والبلور والزيبق والرصاص المتنوع الى القلعي والاسرب و
الصواب عده من الاجساد السبعة الحاصلة من امتزاج الزيبق والكبريت وغيرها من الجواهر المستفهرة
اي اكثرها فان كون الزيبق شفافا غير صحيح وان غلب الدخان تولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر
ثم من اختلاط بعض من هذه مع بعض كالزيبق مع الكبريت تولدت الاجساد الارضية اي الاجسام
المعروفة بالجواهر المنطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني والاسرب والقلعي
فان كان الكبريت والزيبق صافيين وامتزجا امتزاجا تاما ونضج الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب
ان كان الكبريت احمر غير محترق والفضة ان كان ابيض وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص وان كانا
رديين فالحديد ان قوي الاختلاط والتركيب والاسرب ان لم يقو وان كان الكبريت رديا والزيبق صافيا
وصادفه قبل تمام النضج برد عاقد تولد الخارصيني وان احرقه الكبريت تولد النحاس هذا ما قالوه
في بيان تولدها بحسب الحدس والتخمين ولا يرجى فيه اليقين لضعف الاستدلال بالاحوال الصناعية
على الامور الطبيعية كما هو مبنى ظنون اصحاب الاكسير **فصل** في النبات قد علمت ان المزاج كلما
كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه اشرف والاثار الصادرة عنها اكثر فاذا قرب
مزاج المركب الى الاعتدال قربا ازيد من مزاج المعادن استحق لان يفيض عليه من المبدأ الواجب بالذات
على ما هو راي اهل التحقيق نفس نباتية كما اليه الاشارة بقوله وله قوة اي صورة نوعية عدمية

ويصل من النباتية ما يصل من المعدنية من غير عكس م

الشعور كما عليه الاكثرون بعضها برتبتها بعد ان تستوفي درجة الصورة المعدنية من حفظ التركيب
حركات وافعال مختلفة بآلات مختلفة قيل فان الواحد لا يصدر عنه افاعيل مختلفة الا بالآلات المختلفة وفيه
نظر لان قولهم الواحد من حيث هو لا يصدر عنه الا واحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر عن الواحد
افاعيل مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات الآلات او غيرها اقول اختلاف الافاعيل قد يكون
بحيث يجوز انفكاك بعضها عن بعض في نفس الامر كافاعيل النبات والحيوان من التوليد والتنمية والتغذية
وقد لا يكون كل منها بل بحسب اعتبار العقل فقط ولا شك ان اختلاف حيثيات ذات واحدة لا يكفي في
صدور الاختلاف على الوجه الاول كما يظهر من مباحث الهيولى بل لا بد فيه اما من مبادي جسمانية متخالفة
الذوات او مبدء واحد له آلات جسمانية مختلفة يصدر عنه بانضمام كل آلة اليه فعل خاص ولعرض ايضا بان
الحركات المتخالفة الجهات لا يصدر عندهم عن قوة عديمة الشعور لان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة
واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة على ما صرحوا به والجواب ان ذلك انما هو في البسائط العنصرية
واما في الطبايع المختلفة القوى كالنباتية والحيوانية فقد يتصور حركات طبيعية الى جهات وغايات
مختلفة وللمشرقيين في امثال هذا المقام اسرار لا يحتملها اسماع جمهور الانام ويسمى نفسا نباتية وهي
كمال المراد به ما يصير الشيء بوجوده موجودا بالفعل وهو على وجهين كمال اول وهو الذي به يصير
النوع نوعا بالفعل في ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة للانسان وكمال ثان وهو الذي يتبع
النوع من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والعلم والقدرة للانسان فبالاول يتم النوع في ذاته
وبالثاني يتم في صفاته والاول يتوقف الذات عليه والثاني يتوقف على الذات لجسم يجب اخذ الجسم ههنا
بالمعنى الجنسي لا المادي وقد مر الفرق بينهما ووجه ذلك ان تذكرت الفرق فانه لا شك ان النبات
او الحيوان ليس مجرد طبيعة جسمية فقط بل جسم قد انضاف اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له
اعتبارات واسام بحسبها فانه من حيث هو مبدء الآثار قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة وبالقياس
الى طبيعة الجنس الناقصة التي بها يتكمل ويتحصل كمال والجسم بالاعتبار الاول يكون موضوعا وبالاعتبار
الثاني يكون مادة وبالاعتبار الثالث يكون جنسا وتعريف النفس بالكمال اولى من تعريفها بالصورة لان
الصورة توهم ان يكون حالة في الجسم والنفس الانسانية داخلة في التعريف الجامع للنفوس الارضية كما
ستعلم مع كونها مجردة وكذا من القوة فانها يطلق بالاشتراك على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وليس

او قوة الادراك

اعتبار احدهما اولى من الاعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا لان احدهما داخلة تحت مقولة

ان يفعل والاخرى تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية متباينة بتمام مهياتها وذلك مما يجب

في الحدود بخلاف لفظة الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها من حيث

انها هو مبدأ الاثار وهو بعض جهاته والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لاثارها

ولا ريب ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها فاذا عرفنا النفس بالكمال فالجسم الماخوذ

في التعريف انما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة مبهمة انما كملت وتحصلت بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسا

بهذا الاعتبار لا مادة طبيعي لا صناعي كالسيف ويجوز رفعه على ان يكون صفة لكمال ليكون احترازا عن

الكمال الصناعي وهو الذي حصولها بصنعة صانع والمال واحد الى الاولى ضمه ليكون صفة كمال والسرير

لا صفة جسم لان نسبة الالة الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل واعلم ان اسم النفس مقول بالاشتراك

الصناعي على النفس الارضية وعلى النفس السماوية وان اشتركا في معنى واحد هو كمال اول لجسم طبيعي

لكن ليس هذا المعنى فقط مما يصح كونه معنى لفظ النفس لعدم اطلاقها على صور البسايط والمعدنيات مع

وجود ذلك المعنى فيها واما النفس الارضية فالمذكور الى ههنا وهو قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى ما

يصلح تعريفا اياها فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه كما علمت عبارة عما يتم به النوع سواء كان

في ذاته او في توابع ذاته لا يقال النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصلح جعله جنسا لها لانا

نقول التعريف به ليس لمهية النفس بل لها من جهة كونها نفسا واسم النفس لم يوضع لها من حيث ذاتها

بل من حيث تدبيرها للبدن فلذلك يوخذ البدن في حدها كما يوخذ البناء في حد البناء وان لم يوخذ

في حده من حيث هو انسان ولاجل ذلك يكون مباحث النفس من العلم الطبيعي لان البحث عنها من حيث

فلان الحدود بازاء الوجودات فالانسان بما هو انسان وجود واحد بازائه يعرف به كالحيوان الناطق والبناء بما هو

هي نفس بحث عنها من حيث لها تعلق بالجسم والحركة فاذا كانت من هذه الحيثية واقعة تحت المضاف فينبغي

ايراده في حدها الاسمي وبقوله اول يخرج عن حد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه

وبالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة لها وبالطبيعي يخرج صورة الجسم الصناعي وبالالى

يخرج صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير الية وليس المراد

بالالى اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة ثانيها الالات للنفس بالذات والاعضاء

بتوسطها ويخرج ايضا النفوس الفلكية على راي من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا وامثاله

قال الشارح في الاسفار ان لفظ الحيوة ان اريد به مبدء الادراك والتحريك المطلقين يتناول الفلك والحيوان جميعا لان الادراك اعم من الاحساس والتخيل والتعقل وان اريد بالادراك الماخوذ في حد الحيوة الاحساس فقط يمكن ان يتناول الفلك ايضا من شرط معنى الاحساس انفعال الالة جزم تحقق احضار صورة جزئية للقوة الحساسة من غير انفعال لكان الاحساس حاصلا بالحقيقة كما يقع في الحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم واليقظة كما للمبرسمين وغيرهم النفس من غير تاثير الحاسة فيه اسماك نعم ان حقيقة الاحساس هي حضور الصورة الجزئية لا تاثير الالة بها ولا انطباع الصورة فيها وجود واحد اخر بازائه ولابد في حد الانسان ولا شيء من الجوهر جنسه لانه من مقولة المضاف والانسان من مقولة الجوهر والمقولات متباينة تماما فشيء منها لا يدخل في حد شيء من الاخرى فانظر بما هو نفس البدن ولهذا ادخل التسمي الى حيث عن احوال المادة وحركاتها

من ذهب الى ان النفس للفلك الكلي فقط والافلاك الجزئية كالخوارج والتداوير بمنزلة الآلات لها
فلا يخرج بها بل يحتاج الى قيد آخر ليخرج عن التعريف على كلا المذهبين فزاد بعضهم قيد ذي حيوة بالقوة
اي يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة ونفوس الفلكيات وان فرض انها كمالات اولية للاجسام
الآلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها من افاعيل الحيوة انما يصدر على سبيل
اللزوم بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها قد يكون وقد لا يكون فليس الحيوان دايما في التغذية
والتوليد ولا في الادراك والتحريك واما الاعتراض عليه بان المراد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف
على الحيوة فيخرج النفس النباتية وان اريد افعال الاحياء وان لم يكن الحيوة شرطا فيها فان كان المراد جميعها
خرج ايضا ما سوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسايط والمعادن فجوابه بان
المراد بعض الافاعيل وتلك الصور خارجة بقيد الآلي فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية
والجهات المذكورة في قوله من جهة ما يتولد ويتغذى فقط تخرج عن الحد كل كمال الا يلحق الجسم من هذه الحيثية
كالنفس الحيوانية والانسانية قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس
الثلثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا
وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالآلات
يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا كلامه وهو
منظور فيه اذ قد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدءا لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة
الارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدءا لافاعيل موصوفة
بما ذكرنا اما ان يكون مبدءا لافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية او يكون مبدءا لافاعيل على وتيرة واحدة
لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها ولما عرف النفس النباتية
اراد ان يشير الى شرح بعض قواها وهي اربع مخدومة واربع خادمة اما الاربع المخدومة فمنها اثنتان
يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله في ذاته احدهما ما اشار اليها في قوله فلها قوة غاذية لا بد منها في بقاء الشخص

مدة حيوته وهي القوة التي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصق المشاكل به بدل ما يتحلل
عنه بالاسباب المحللة كالحرارتين الغريزية والغريبة والحركتين النفسانية والبدنية فيتم فعلها بامور
ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل بعد عدم الغذاء

ره لحم بالكسر اضطرب واسترخى او انتفخ او ورم من غير داء ق

القوة الغاذية مجموع قوى ثلث وهي المحصلة والملزقة والمشبهة

في نفسه او لضعف الجاذبة كما يقع في علة تسمى اطروفيا الثاني الالزاق وهو ان تلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزء منه وقد تختل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متبرء عن العضو ولذلك يصير العضو مترهلا الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد تختل كما في البرص والبهق فهذه افعال ثلثة لا بد لها من قوى ثلث فالغاذية اما مجموعها فيكون وحدتها اعتبارية او قوة اخرى هي تستخدم تلك القوى الثلث والاخرى لها قوة نامية لا بد منها في وصول الشخص الى كماله ولاجل رعاية المشاكلة واسناد الفعل الى السبب اورد لفظ نامية بدل منمية خلافا للقياس وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه طولا وعرضا وعمقا بان تدخل الغذاء بين الاجزاء في الاقطار فيضمه اليها فيزيد في الاقطار الثلثة الى ان يبلغ الى غاية ما هي كمال النشو بخلاف السمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا على تناسب طبيعي تقتضيه طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة فخرج به

قال ضم الكماء وهذه القوى قد تختص ببعض الاعضاء كما في المعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة اليها بتغذي به فافهمه

مبدء الورم لانه خارج عن المجرى الطبيعي قيل ان كل واحد من السمن والورم خارج بقوله طولا وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه لا يكون الا في قطري العرض والعمق ولكونه مخصوصا بالكم وما في حكمه دون العظم ونظايره من الاعضاء الاصلية واما الثاني فلعدم تورم القلب عند الجميع وتورم العظام عند الاكثرين وفيه نظر اما اولا فلتصريحهم بان السمن قد يزيد في الطول ايضا واما ثانيا فلان ليست النامية في كل الاعضاء شخصا واحدا بل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادي السمن والاورام ليست في كل البدن امرا واحدا بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف صدقه على سمن بعض الاعضاء وتورمه ومنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع وهما المولدة والمصورة اما الاولى فهي التي اشير اليها بقوله ولها قوة مولدة وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزء وتجعله مادة ومبدء قابلا لمثله ولمجانسه وهذه القوة في كل البدن عند بقراط ومتابعيه والمني عندهم متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لخروجه من جميع الاعضاء او تحقق من جنسه يشتمل البقية وتولده عندها فيحصل من العظم مثله ومن اللحم مثله وهكذا وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة واعلم ان الوحدة في المولدة كما في الغاذية اعتبارية لان المراد بها كما هو مصرح به في كليات القانون قوتان احديهما ما يجعل فضلة الهضم الرابع متشابه سواء كان عملها في الاعضاء او في الانثيين على اختلاف القولين والاخرى ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل في الرحم وهي الدم وما معه من الاخلاط لعضو مخصوص اما على القول بان اجزاءه

[illegible]

فيه انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين الهاضمة فانها تغير في ذلك كما تغير الغذاء اللاتي ولا يبعد ان في الذكر قوة اخرى وليس للمني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين شرح كرماني

الفن الثالث في القوى الاربعة

متخالفة الامزجة متشابهة الامتزاج فيتميز بهما امزجات بحسب عضو عضو فيختص للعصب مزاجا وللعظم
مزاجا وللشريان مزاجا وهكذا واما على القول بكون اجزائه متشابهة الامزجة والامتزاج جميعا فبان يعرض
كل جزء وبغيره الى ان يحصل بعضها مستعدا للعصبية وبعضها للعظمية وبعضها للشريانية الى غير ذلك
وذلك لاختلاف اوضاع الاجزاء بالنسبة الى الرحم وغيره من الاسباب الخفية وهذه القوة سميناها احد
القوى الثلث للغاذية بالغيرة للوجود معنى المغير فيهما لكن خصت هذه بالاولى وتلك بالثانية باعتبار
بدن واحد واما القوة الثانية منهما فهي المصورة وانما توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة تفيد
تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقية والاستعداد الصور والقوى وما يتبعهما من الاشكال والمقادير لتصير
مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية و
النامية كما لا يخفى وكان المصنف انكر وجود المصورة تبعا للمحقق الطوسي حيث احال صدور هذه
الافاعيل العجيبة المحكمة عنها مع عدم شعورها والشيخ الغزالي حيث اسند فعلها بل فعل جميع القوى
الى ملك موكل بصدور هذه الآثار نفعلها بالاختيار ولهذا لم يذكرها واما القوى الاربع التي
تخدم الاربع السابقة فهي المشار اليها بقوله والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله فلها
اربع خوادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثفل اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لامتناع
وصول الغذاء بنفسه الى جميع الاعضاء لكون بعضها عالية وبعضها سافلة والجسم لا يتحرك بالطبع الا
الى جهة واحدة والدليل على وجودها ان الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم
والصفراء والسوداء ثم يتمايز وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة فلولا ان في كل عضو قوة
جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به لامتنع ذلك ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس كجذب
العذاء عند الحاجة من غير ارادة بل مع ارادة عدمه وخروج الحلو في اخر القي مع كونه متناولا اولا وجذب
الرحم بعد الطهر وخلوه عن الفضول باطن الاحليل الى داخله جذب المحجمة الدم الى داخلها كما يشعر به
الانسان وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني واما الماسكة فلان الغذاء لكونه بعيد المشابهة
اولا لا بد فيه من الاستحالة حتى يحصل التشبه والاستحالة حركة في زمان وكل حركة في زمان فلا بد من زمان
في مثله يحصل الاستحالة والتشبه ووجودها مشاهد في بعض الاعضاء كاحتواء المعدة على الغذاء احتواء
قويا يمتنع معه سيلان شيء من ذلك الغذاء وانضمام الرحم للولد انضماما شديدا لا يسع معه ادخال

المحجمة بالكسر والجيم الآلة التي يجمع فيها دم الحجامة عند المص

طرف الليل فيها على ما ظهر لارباب التشريح واما الى الهاضمة فلان احالة المغيرة الثانية انما يكون لما قرب استعداده لحصول الصورة العضوية فلابد من فعل قوة يجعله قريب الاستعداد وهي الهاضمة واما الى الدافعة فلدفع ما لا يقبل المشابهة والا لادى الى السدد وثقل البدن بل الفساد والافساد ووجودها ظاهر في حال القيء والتبرز وادرار البول واعترض على تعدد هذه القوى بوجوه الاول بمثل ما اشرنا اليه في اول الفصل والثاني بعدم تسليم ان الغاذية بثلث قوى برجوع تحصيل جوهر البدل الذي هو الدم الى هاضمة الكبد والالصاق الى جاذبة العضو فلا يبقى الا قوة واحدة يكون فعلها التشبيه لا غير والثالث بعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة ويؤيده ان جالينوس لم يذكر في كتبه سوى هذه الاربع المسماة بالخوادم وان الشيخ قال الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها وكذا اكثر الاطباء كابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهما من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما قال الامام الرازي في شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ونويده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فههنا كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية ولا يزال كذلك الى ان تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة والاخرى لاحقة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية واعترضوا عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة للغذاء حركة كيفية الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء اخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة وهي الغاذية لا غير الثاني ان المراد بالقوة ههنا ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وهي مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة من المبدأ الجواد فاذن لا فرق بين الغاذية والهاضمة اقول يمكن الجواب عن الاول بان شان المحرك بالنسبة الى الحركة الفعل وبالقياس الى الغاية اي ما لاجله الحركة الاعداد

والقوة الهاضمة مبدء فعلها عند نفوذ فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة و مراتب الهضم اربع اولها في المغيرة فان الغذاء وفيها يصير كيلوس اي جوهر شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات او بلا خلطة المشروب كما في جوارح الصيد وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطائفه بالعروق المسماة بماساريقا الى الكبد وتداخلته العروق المضغوطة المتضايقة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث تلاقي الكبد بجملته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا ويخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في ماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق والاخلاط ١٢

كما هو مقرر عند الحكماء والمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا لايقال ما حرك شيئا الى شئ كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلى هو فعل ذلك الشئ وقد اعترف الشيخ على ذلك حيث احتج على انه بين كل حركتين سكونا فقال يجب ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بعلة موجودة موصلة ومحال ان يكون هذه العلة غير التى ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضى ان يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة لانا نقول ما يحرك اليه المحرك قد يكون من حدود ما فيه الحركة وحينئذ يكون كل حد فعلا باعتبار وغاية باعتبار وقد يكون صورة مخالفة بالذات بحدود ما فيه الحركة كصورة العضو فيما نحن فيه فيكون غاية لفعل المحرك وهو معد لها ولها فاعل اخر يفعل تلك الغاية والذى ذكره الشيخ لا ينافى ما ذكرناه فكل حركة وفعل لا ينفك عن فاعله القريب وهو معد بالنسبة الى حصول غاية اخرى ليست من نوع فعله ولها فاعل اخر اعلى من المحرك القريب فالهاضمة فاعل تفعل الاحالة والهضم ويجعل المادة غذاء بالقوة واما الغاذية فهى التى تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية باعداد واهب الصورة واعلم ان فى هذا المقام شيئا اخر سوى الاشهور وهو ان الحكماء جعلوا المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس الناطقة والات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذى الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل واجيب عنه تارة بعدم تسليم ان النفس حادثة بل قديمة كما هو راى بعض الفلاسفة وتارة بدعوى حدوثها قبل حدوث البدن كما هو راى بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى النفس الحيوانية او الانسانية للمولود بل بجعلها من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الحيوانية والانسانية كما هو راى البعض وتارة بتصيرها من قوى النفس الحيوانية او الناطقة للام وشئ من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغنى وهكذا اضطرب كلامهم فى ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفى انه نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازى الى ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل فى بعض رسائله انه لما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر فى بدن الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف برهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا هو القوة

فى هذا الاشكال لان النفس النباتية ايضا متاخرة عن قوة المصورة فالتحقيق ان المصورة ليست قوة واله للنفس بل المصورة اولا تكون امرا مستقلا بالتاثير ولا يكون الة لشئ فاذا استكملت وصارت نفسا نباتية ينقلب الى النفس النباتية ثم ينبعث من النفس النباتية قوة مصورة اخرى غير الاول لان الاول كانت متقدمة على النفس مستقلة بالتاثير وهذه متاخرة عنها ويكون من فروع النفس غير مستقلة
ميرزا الجان
دام ظله

البصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة
بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر الشيخ في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة
اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على
النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعد الحكماء بحيث يزول به التشويش والاضطراب عن مقالاتهم
ماذكره الحكيم الطوسي في شرح الاشارات فمن اراد الاطلاع عليه فليراجعه والنامية تقف عن الفعل
او لاحين البلوغ الى كمال النشو وتبقى الغاذية تفعل فعلها وهذا يدل على تغاير هاتين القوتين واما
ما اورده الامام في هذا المقام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية
الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل
ولا شك ان القادر على الشيء قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل
الزائد فيكون هي النامية الا انها في الابتداء يكون قوية على ايراد البدل الاصل والزائد لشدة القوة
على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان
لضعف القوة وقلة المادة وعظم العضو ورد عليه ان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان
الى مبدء واحد قال الشيخ في الشفاء ان شان الغاذية ان تؤتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه
وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على الاستواء واما النامية فتسلب جانبا من البدن من الغذاء
ما يحتاج اليه لزيادة في جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى
الى ان تم لما سبق من تناهي القوى الجسمانية تعجز عن ايراد البدل دائما وعن مصادمة الاسباب المحللة
الموجبة لبطلان الرطوبة الغريزية المؤدية لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي مركبها المقتضية لتعطل القوى
لبطلان آلتها فيعرض الموت الذي هو عبارة عن تعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي
هي آلتها فان كان ذلك لانطفاء الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعي والا فهو الغير الطبيعي على ان هناك
لانطفاء الحرارة الغريزية امرا اخر بطريق الغمر لغلبتها في الكم وبطريق القهر لمضادتها في الكيف اذ لو فرضنا
فعل الغاذية دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما الدوام المؤثر اعني الاسباب المحللة في متاثر واحد
هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فبالضرورة يتادى الامر الى افناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا
البدل دائما على مقدار المتحلل فلا خفاء في انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية

على تقدير بدل الاصل قوية

فليس التحلل دائما

تحزرت ونضجت في اوعية الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبدن لم يتجزا الا في الاول فيكون ابراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن في السراج فانظر حكمة الباري واقض العجب حيث ان المولود يولد اولا و الرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية عاملة في تجفيف رطوباته رويدا رويدا حتى تهيأ للقعود ثم للانتصاب ثم للمشي ثم لا يزال يفعل الى ان يفني رطوبته بالكلية او يضعف ضعفا يقوم مقام الفني فينطفي الحرارة وبانتفائه يحصل الموت فسبب الموت هو بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة المستلزم لفناء الحرارة فتسلط الحرارة على البرودة بقضاء الله تعالى وقدره سبب للحيوة اولا وللموت ثانيا **فصل** في الحيوان وهو جسم مركب مختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية لكون مزاجه اقرب الى الاعتدال الحقيقي من الاولين فبعد ان يستوفي درجة الجماد والنبات يقبل صورة اشرف من صورتيهما وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالارادة قال الشارح الميبذي ههنا بحث لانه ان اراد الآلي من جهة هذين الامرين فقط على ما مر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها الآلي من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الآلي من جهتها مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة اقول قد اشرنا الى ان درجة الحيوان مستوفية لدرجتي الجماد والنبات فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية في صدور الافاعيل النباتية كما انهما مشتركتان مع الصور المعدنية في صدور افاعيلها فالادراك والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس كما ان هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس ~~كما ان هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس~~ وكل مدرك للجزئيات متحرك بالارادات فاعل للافاعيل النباتية فعلى هذا يندفع الايراد على التقدير الاول على انه لو اريد الشق الثاني لم يلزم محذور فان النفس الانسانية لا شك انها جوهر يفعل الافعال الحيوانية من الادراك الجزئي والتحريك الارادي وان اختصت بها اشياء اخر كالافكار الكلية والتدابير البشرية فلا محذور في صدق النفس الحيوانية عليها من تلك الحيثية وفي كون النفس الحيوانية مطلقا اعم من النفس الانسانية كما ان الحيوان مطلقا اعم من الانسان ولما قوله فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية فقط ويتحرك نعم صحيح لعدم صدقه على شيء من النفوس الحيوانية فان النفس الفرس ليس مجرد ما ذكره

الوجه القاطع لضرورة الموت هو ان الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي اما مبدعة او كائنة والمبدع لا محالة باق ببقاء السبب الفاعلي والمادة واما الكائن فلكل كائن وسبب ذاتي هو سبب التام امر حقيقي الحركة والزمان ولكل حركة لا بد من انقضائه وعند انقضاء السبب او جزئه لا بد وان ينعدم المعلول المسبب فلا محالة جميع ما هو كائن فاسد ولا شك ان ابدان الحيوانات من الامور الكائنة المتجددة فلا محالة انها فاسدة يعرض لها الموت اسفار

قوله فصل في الحيوان الخ اعلم انه انما اخر مبحث الحيوان عن مبحث الجماد والنبات اشعارا بان الوصول الى درجة الحيوانية اعني الاحساس والتحرك انما يكون بعد طي درجتي الجماد والنبات اعني الحفظ والتغذية والتوليد والتنمية ١٢

قوله وهو جسم انما اراد الشيء جسم مركب للاشعار بان الجسمية والتركيب جزءان في حقيقة الحيوانية ١٢

والا لم يبق فرق بين الطبيعة والفرد فلابد للفرد من زيادة على الطبيعة الماخوذة بشرط لا شئ ١٩٧ سواء كان ص

بفصل او عرض كيف ونفوس الحيوانات انواع متباينة بل التخالف النوعي بينها باعتبار نفوسها التي

هي بمنزلة ذواتها الا باعتبار جنسيتها التي لا فرق بينها وبين سائر الاجسام فلها من الالات بالقسمة الاولى

قوتان احديهما قوة مدركة والاخرى محركة اما المدركة فهي اما في الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر

فهي خمس بحكم الاستقراء وعد من الناس من جوز وجود حاسة سادسة لغير الانسان مع عدم اطلاعنا عليه

كما انه لو لم يكن فينا احد الخمسة لم يكن نتصوره كالاكمه الذي لا يتصور كيفية الابصار والحكماء انكروا ذلك

محتجين بان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة

فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس منحصرة في الخمس فمنها

السمع وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتادى اليه من تموج الهواء

المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتادى تموجه الى الهواء

المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه ويماس امواجه تلك الحركة تلك العصبة فيسمع

هذه عبارة الشيخ في الشفاء والنجاة وقد تسامح حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع مع تصريحه

بانه قد يحصل بالقلع والحرف كانه نوع من الصوت لا انه هيئة عارضة للصوت والا لكان المسموع

عند سماع الحرف شيئين الصوت والحرف مع انا نعلم بديهة انا حين سماعنا الحرف نسمع شيئا واحدا

فما عرف به الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل

تميزا في المسموع لا يخلو عن مسامحة وقوله تميزا في المسموع للاحتراز عن هيئة يحصل بها التميز بين

الصوتين تميزا لا في المسموع كالطيب وملائمة الطبع وغيرهما من الامور التي يحصل بها التميز بين

الاصوات لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه اذا كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء

كما عليه الجمهور لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك

لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها

العقل وتتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورث انه عرج بنفسه [illegible] الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر

نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية

ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى المجوفتين

الزوج

١٨٨

الزوج الاول من الازواج السبعة الدماغية من العصب وهما العصبتان المجوفتان النابتتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي المتيامن منهما يبتدئ منهما يسارا والمتياسر ما ينبت منهما يمينا حتى يلتقيا على تقاطع صليبي ثم ينعطف النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى ويسمى الملتقى بمجمع النور والفلاسفة اختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون منهم ذهبوا الى انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي هي عند البرد والجمد في الصقالة والمرآتية فاذا قابلها متلون مستنير انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف وحين اعترض عليهم بانه حينئذ يكون شبح الشيء لا نفسه ولا نحن قاطعون بالثاني وبان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح وفيه ما فيه وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما نشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار ولا يخفى ما فيه من وجوه المناقشات والرياضيون ذهبوا الى انه بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقال بعض منهم بان الخارج من العين خط واحد مستقيم لكن يتحرك طرفه الذي يلي العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئي فيتخيل منه هيئة مخروط والاشراقيون قالوا لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بالمقابلة للمستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضوري اشراقي على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية لكن المشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع تمسك الاولون بوجوه **احدها** وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما نشاهد من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه ولان الانسان اذا نظر بمؤخر عينه فقد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه بما انه ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت و

ان غمضنا احدى العينين اتسع ثقب العين الاخرى فنعلم انه يملاه جوهر نوري ولولا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان تجويف العصبتين عديم الفايدة **وثانيها** ان الاحساس بسائر الحواس ليس لاجل خروج شئ الى المحسوس بل لاجل ان ياتيها صورة المحسوس فكذا حكم الابصار **وثالثها** ان كون رؤية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة لضيق زاوية الرؤية لا ينافي الامع القول بكون موضع الرؤية هو الزاوية كما هو راى اصحاب الانطباع لا القاعدة على ما هو راى القائلين بخروج الشعاع فانها لا يتفاوت **ورابعها** ان من حدق النظر الى الشمس ثم انصرف عنها يبقى في عينه صورتها زمانا وذلك يوجب ما قلناه **وخامسها** ان المبرسمين يرون صورا مخصوصة لا وجود لها في الخارج فاذا حصولها في البصر واجيب عن الاول بانه بعد تمامه لا يفيد الا امتناع الشبح واما كون الابصار به فلا وعن الثاني بانه تمثيل بلا جامع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكرتم غير مسلم كيف واصحاب الشعاع يذكرون لوجهها اخر وعن الرابع بان الصورة غير باقية في الباصرة بل في الخيال واين احدهما من الاخر وعن الخامس بانه انما يدل على اثبات الانطباع في هذا النحو من الرؤية التي هي من قبيل الرؤيا وبمشاهدة الامور الغائبة عن الابصار بوقوع اشباحها في الخيال ولا يدل على ان الابصار للموجودات في الخارج بالانطباع وقياس احدهما على الاخر غير ملتفت اليه في العلوم وتمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه **احدها** ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال **وثانيها** ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا لشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعمش بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء **وثالثها** ان الانسان اذا نظر الى ورقة وراها كلها لم يظهر له الا السطر الذي يحدق نحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا **ورابعها** ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل عن عينه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا تدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكر ان في الات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة وان انكرها محمد بن

قوله كيف واصحاب الشعاع يذكرون له وجها آخر قال صاحب الشوارق لان الكاب ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل لراس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت راسه رقة وغلظا كيف والمرئي اذا بعد يستدق المخروط فيضيق زاويته التي عند الباصرة ويضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر فيرى المبصر اصغر واذا قرب كان بالعكس من ذلك والحاصل منع عدم تفاوت القاعدة بحسب القرب والبعد ميرزا ابو الحسن

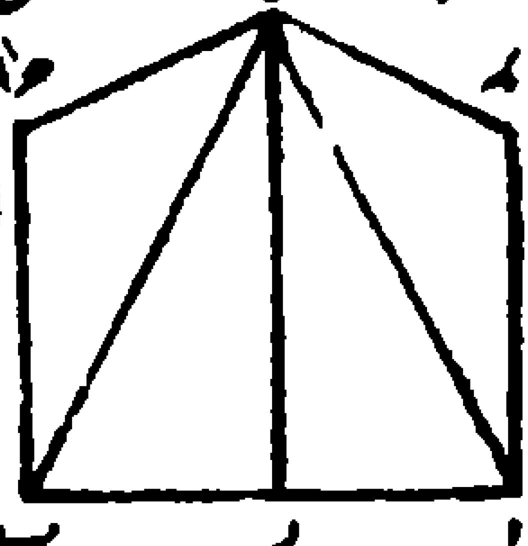
الفن الثالث في ادلة الرياضيين في كيفية الابصار

ذكروا انّا نعلم ان النور لا يوجد الا في النار والكواكب ولمّا الاجسام الكثيفة وما في بواطنها فالهوى
بها الظلمة وكيف يعقل داخل الدماغ مع سترها بالحجب الكثيفة جسم نوراني اما الشيخ الرئيس فقد
اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين فاجاب
عنه بانه هب ان ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع
يخرج فحينئذ نقول آلة الابصار جسم نوراني في الجليدية يرتسم منه بين العين والمرئي مخروط هي
يتعلق ادراك النفس بذلك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية ويشتد حركته عند رؤية البعيد
فيتحلل لطيفها او يفتقر الى تلطيف اذا غلظ وتكيف ذا لطف ورق فوق ما ينبغي ويحدث منها في
المقابل القابل اشعة واضواء يكون قوتها في مسقط السهم مما يحاذي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية
للمخروط الوهمي ولشدة استنارته يكون ما يرى منه اظهر وادراكه اقوى واكمل وستبين يكون هذا
مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به الشيخ والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة
الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظ وان اريد جسم نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم
ثم اذا انفتح خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي من دون قاسر ولا ارادة في جميع الجهات وان
وان ينفذ في الافلاك ويخرقها الى الكواكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل لغير المقابل كما
في الاصوات حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان لا يرى القمر مثل الثوابت بل يوما بينا لتفاوت
المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وبمثل هذه الادلة والامارات
يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين وايصاله المرئي فان قلت اليس علم المناظر
والمرايا في حكمي اعتنى به كثير من المحققين مع ان بناء مباحثه على القول بخروج الشعاع بمعنى وقوعه
من العين الى المرئي كما يقع من الشمس وساير النيرات الكوكبية والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط
رأسه عند النير والبصر وقاعدته عند المستنير والمرئي منها ان الشيء مثلا اذا بعد يرى اصغر مما اذا
قرب لان المخروط يستدق فيضيق زواياه التي عند الباصرة وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا
صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث كأنها تبطل الزاوية فلا يمكن الابصار ومنها ان الشيء يرى في الماء
اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة واما في الماء فينعطف عن استقامته
عند السطح الى جانب السهم فيكون المرئي في الماء قاعدة لزاوية عظمى وفي الهواء لزاوية صغرى

ومنها

قوله ولانه يلزم ان لا يرى القمر اه اي لا يرى القمر والثوابت معا لبعد المسافة بينهما لان الابصار يختلف لاختلاف المسافة لوصول الجسم الشعاعي الى القريب في زمان اسرع من وصوله الى البعيد محمد الحسيني ره

لان الخطوط اذا انعطفت ... الى السهم يكون زاوية راس المخروط اعظم منها اذا نفذت الخطوط على الاستقامة ... فيكون المرئي بها اعظم من المرئي ... فاذا كان الشفاف المتوسط ... المرئي ... عن الاستقامة الى السهم المخروط ... المتوهمة من الخط المنعطف ... مقرونا عن الاستقامة ... زاوية الانعطاف وهي اصغر من زاوية ... كبير

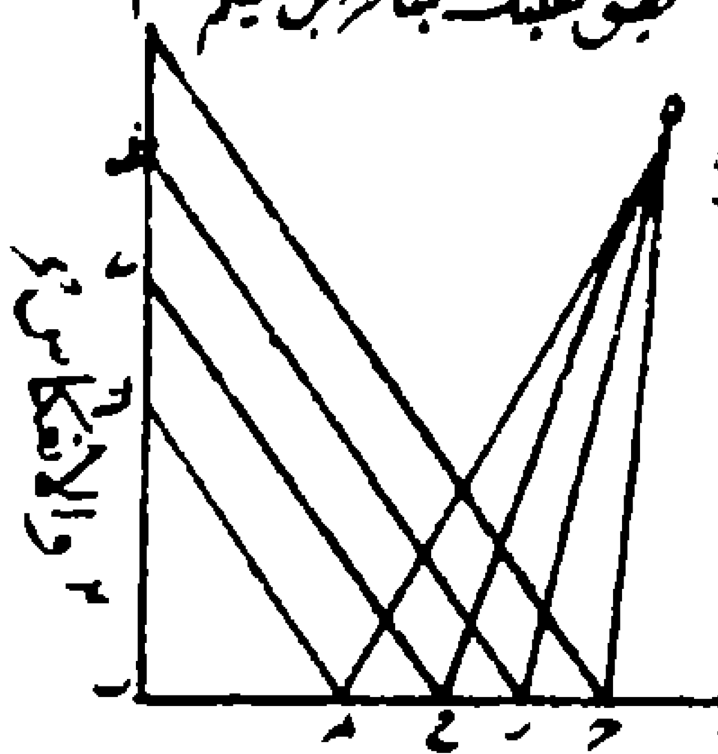


بيانه يحتمل هذا الموضع في مواقف

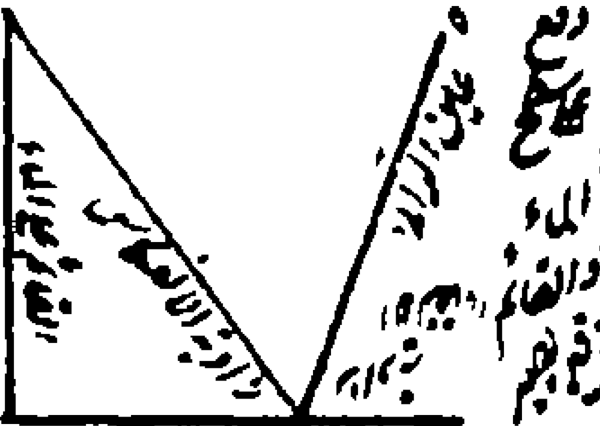
في برهان رؤية الشجر على شط النهر معكوسًا

ومنها ان الشئ الواحد يرى في الماء في موضعين لاجل ان الشعاع ينفذ فيه مستقيما ومنعطفا اذا بعد المرئي من سطح الماء ومنها انا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في السماء قمرا بالشعاع النافذ فيه ونراه في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء ومن هذا القبيل رؤية الشئ في المراة بالانعكاس وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم اخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه وفي شرح المقاصد بشرط ان يكون جهته مخالفة لجهة الرائي وذلك سهو والا لما امكن للانسان رؤية وجهه في المراة ومنها ابطال الرؤية اذا صارت الجليدية مركز المراة كرية المقعر لتطابق مخروطي الشعاع وفقدان الوتر لزاوية الشعاع ثم اذا بعدت المراة يسيرا يرى الانسان وجهه منعكسا في غاية الصغر واذا قربت حتى تجاوزت يسيرا عن الحد الذي فرضناه اولا يرى الوجه في غاية العظم كما يدل عليه التجربة وبيان الوجه في الجميع يطلب من رسالتي المفردة انا في هذا الباب ومنها رؤية الشجر على شط النهر معكوسا وذلك لان الشعاع اذا وقع على السطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فبحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيراه منعكسا منتكسا الى غير ذلك من الامور الابواب المذكورة في علم المناظر المبتنية على وجود الشعاع وهيأته الاستقامية والانعكاسية والانعطافية قلت هذه امور موهومة يبتنى عليها اكثر من الاحكام كابتناء قواعد علم الهيئة على الدوائر والقسي والاقطاب المفروضة في الفلك فكما انه بمجرد كون هذه الاشياء امورا وهمية لا يلزم ابطال الهيئة فكذلك لا يلزم ابطال علم المناظر من كون المخروط الواصل بين الباصرة وبين المرئي امرا فرضيا وكذا انعكاسه من المراة وانعطافه في الماء فان تصور المخروط الواصل بين الرائي والمرئي وحالاته من الاستقامة والانعكاس والانعطاف مشترك الاعتبار بين المذاهب الثلثة التي هي الانطباع والشعاع والاضافة الاشراقية ولاجل ذلك ذهب المعلم الثاني في مقالته في الجمع بين الرأيين اي راي افلاطن وارسطو الى ان غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما اضطر الى اطلاق اللفظين لضيق العبارة وهذا الكلام منه دال على ان المختار

الحكم واحكام مشتمل على ما تبين في مواد اذا كان السطح سطح الماء وان جرم الشجر المنتصبة في النهر فيرى الشجر معكوسا متصلا باصله ما يرى في الماء هذا خلاصة الكلام وان شئت مزيد تحقيق فعليك بمناظر ابن الهيثم ١٩١



اعلم ان في مثلث ...



عندنا الابصار انّما هو بمجرّد الاضافة الاشراقية بين النفس والمبصر بشرط المقابلة وارتفاع الموانع

ومنها الشمّ وهي قوّة منبثّة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة وقيل بتبخر اجزاء لطيفة من ذي الرائحة مختلطة بالهواء وتصل الى الخيشوم وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة ويحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته بدرك في الهواء الاول زمنة متطاولة ويؤيد ذلك ما قد حكى ارسطو ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة من حرب وقع بين اليونانيين ودلهم على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرخمة في تلك الارض الا في نحو هذا الحد من المسافة وقد يقال العل المتحلل منه اجزاء صغار جدا تختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف في المباحث العلمية على ان الشيخ اعترض عليه في الشفا بقوله يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي انتهى وبيان ما ذكره ان الابعاد يرى من المواضع البعيدة اقصر فان كل مرئي واقع في سطح مرتفع عنه البصر فانه يرى اقرب اذا صار البصر ارفع فليكن السطح اب والمرئي ب والبصر ه وهو مرتفع عنه بقدر اج فنقول ان اب يرى اقرب من ا موقع العمود الخارج من البصر الى السطح اذا صار اه بقدر اد لان زاوية اب ه اعظم من زاوية اب ج وزاوية ا بحالها فيكون زاوية اج ب اعظم من زاوية اد ب وايضا زاوية اج ب خارجة عن مثلث د ج ب ولوجود لخرو اعلم ان القوم حكموا بان ادراك الشامة لا يتوقف على مماسة ذي الرائحة فيجب ان يحمل مرادهم من ذي الرائحة على الجسم المحدث للرائحة كالمسك والتفاحة لا ما قام به الرائحة مطلقا والا لكان الحكم بعدم توقف الشم على مماسة ذي الرائحة محل نظر ومن الفلاسفة من زعم ان الافلاك والكواكب لها شم ومنها روائح ورد عليهم الشافون بانه لا هواء هنالك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتاخرين ان عند اتصالها بالفلكيات في نوم او يقظة تشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة تستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة فيفيضون

عطر ربّ

الرؤية بعيد لكلما صار الحب فوقعة الرؤية صغر مقدار المرئي الواقع في قعر بئر اقرب على نسبة واحدة محفوظة فكلما بعد الحس فيه فانه في رؤيته شيء ذي مقدار كذلك في تلك الحس فيه بمنزلة نقطة لا مقدار لها كذلك يكون مما عند الارتفاع وقصر المسافة او قل البعد عن البصر ولذلك يصير وزن المرئي اكثر مما كان في المقدار بهذه النسبة ميرزا ابو الحسن دام ظله

عسى ان يقال ان الشيخ ذهب الى انه يكون الزاوية في موضع الرؤية وحين كان مركز البصر في نقطة ج يكون زاوية آخر في موضع الرؤية وحين كان مركز البصر في نقطة د يكون زاوية آخر في موضع الرؤية ولما ثبت ان زاوية اخرى اعظم من زاوية اخرى ثبت ان المرئي في الاول اعظم منه في الثاني فتدبر ١٢

انا عند اتصالنا

مدرو انت حف مرارت شورهم / برجم وضه بعف عفوصه قبض بم
مدرو سم سف نحلو باشد مر نفه / طعم زبون جلبه آمد منتم

علی من ترتب فی ذلک ماهو مستعد له ا ول لهذه الاقوال وجوه صحیحة وتاویلات لا یقتضیه دعی بیانها بمجال اوسع علی ان الاسرار مما یجب صونها عن الاغیار ومنها الذوق وهی قوة منبثة فی العصب المفروش علی جرم اللسان وهو تال اللمس فی المنفعة حیث یفعل ما به یتقوم البدن وهو تشهیه الغذاء واختیاره ویوافقه فی الاحتیاج الی الملاقات ویفارقه فی ان نفس الملاقات لا تؤدی الطعم کما ان نفس ملاقات الحار تؤدی الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابیة المنبعثة فی الالة المسماة بالملعبة بشرط خلوها من الطعم والا لم یؤدی الطعم کما فی بعض الامراض واختلفوا فی ان توسطها بان یخالطها اجزاء ذی الطعم وینتشر فیها ثم ینفذ فیغوص فی جرم اللسان فیحس الذوق او بان یستحیل نفس الرطوبة الی کیفیة المطعوم من غیر مخالطة فعلی الاول یکون الرطوبة واسطة لوصول جوهر المحسوس الی الحاس وفی الثانی یکون هی المحسوس بعینها بلا واسطة وما یدرک بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما ترکب منها ومنها اللمس وهی قوة منبثة بواسطة الاعصاب فی جلد البدن واکثر اللحم وغیرهما کالغشاء بسبب انبثاث حاملها وهو الروح النفسانی واللامسة للحیوان فی باب الضرورة کالغاذیة للنبات قال الشیخ الرئیس اول الحواس الذی یصیر به الحیوان حیوانا هو اللمس فانه کما ان للنبات غاذیة یجوز ان یفقد سایر القوی دونها کذلک حال اللامسة للحیوان لان مزاجه من الکیفیات الملموسة وفساده باختلالها والحس طلیعة للنفس فیجب ان یکون الطلیعة الاولی هو ما یدل علی ما یمنع به الفساد ویحفظ به الصلاح وان یکون قبل الطلایع التی تدل علی امور یتعلق بعضها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان کان دالا علی الشیء الذی به یستبقی الحیوة من المطعومات فقد یجوز ان یبقی الحیوان بدونه لارشاد الحواس الاخر علی الغذاء الموافق واجتناب المضار ولیس شیء منها تعین علی ان الهواء المحیط بالبدن محرق او مجمد انتهی وهذه القوة تدرک ما یؤثر فیه بالمضادة وذلک التاثیر موقوف علی المماسة فلو کان الملموس مثل اللامس فی الکیفیة لم یتاثر منه فلا یدرک والا اجتمع فیه مثلان وهو ممتنع ومدرکاتها الکیفیات الاربع التی هی الحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة وغیرها ایضا من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللین وقیل ان لها مدرکات اخر کالهشاشة واللزوجة وتفرق الاتصال وقیل ان الاحساس بهذه علی وجه التبعیة وکذا بالصلابة واللین وذهب الجمهور

حرارة مرارة حموضة عفوصة ملوحة تبض دسومة حلاوة تفه

واما کان کذلک لان الطعم الذی ... الملموسات ... البدن للملاقات ... فهذه القوة فی الجلد ... ان یکون هذه القوة ... لانه یعرض لدفع الطبیعة ... مع الجلد ... العضو ... فصح ... البدن ... فکان ... الذی ... فیجب ... الجلد ... انتهی

مسو فی بعض الاعضاء لا یکون هذه القوة کالکبد والطحال والکلیة وکالعظام

وکالریة میرزا ابو الحسن

الهشاشة یصعب تشکیله ویسهل تفریقه لغلبة الیابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج واللزوجة مقابلة لها

میرزا علاالدولة

على ان اللامسة نوع واحد وقيل لا بل هي قوى مختلفة منحصرة في اربع وارتد بقال الشيخ في القانون
يشبه ان يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا للقوى اربع او فوقها منبثا معا في الجلد كله
واحدتها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس
والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة
واحدة يوهم توحدها في الذات وههنا بحث وهو ان المدرك بالحس هو المتضادان كالبرودة
والحرارة دون التضاد فانه معنى عقلي لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد
انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض
ولم يجعلوا ذلك انها لا مختلفة من مبدء واحد بالذات ومن سخيف ما قيل في دفعه ان تباين الكيفيات
الاولى اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من
تفاعلها كالالوان والروايح والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس اقول الماء على
ان مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي اوايل المحسوسات اللمسية وما يتبعها وان القوة التي هي
اولى مراتب الحيوانية يجب ان يكون بحيث يتاذى بها الحيوان عن اضداد ما فيه من الكيفيات الاولية
وتوابعها فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من اوساط تلك الكيفيات يدرك الاطراف التي يكون
ذلك الوسط وسطا بالقياس اليها ويتاذى عنها فلا محالة تعددت اللامسة وهذا معنى قولهم بحكومة
اللامسة في التضاد بين الكيفيات واما كون قوة واحدة مدركة للامور المتخالفة او المتضادة فهو غير مستحيل
كما سياتي تحقيق ذلك في البحث عن الخيال انشاء الله تعالى ومما يناسب هذا المقام ان الشيخ الرئيس
ذكر في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس ان الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها
ولا الم ومنها ما يلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان
ولا يتالم بذلك بل النفس تتالم بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد
والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالمهما من حيث تسمع او تبصر بل من حيث تلمس لانه يحدث فيه
الم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتالمان ويلتذان اذا
يكيفا بكيفية منافرة او ملايمة واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتالم ويلتذ
بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيام انتهى واعترض عليه المسيحي من شرح

ار الادراك يكون انفعالا لا فعلا فلا اشكال ميرزا

قوله واما كون قوة واحدة آه والملموسات لما كانت حقايق مختلفة محسوسة من حيث حقايقها المختلفة فان الثقل من حيث هو ثقل والبرودة من حيث هي برودة ملموسان لا من حيث امر مشترك بينها ملموس بذاته ويكون الثقلية والبرودة وصفين لاحقين به ولا كذلك ان يكون القوة اللامسة متعددة بخلاف المبصرات فانها ليست محسوسة من حيث خصوصيات حقايقها المتغايرة التي هي السوادية والبياضية وغيرها بل من حيث امر مشترك بينها هو كونها لونا فقط بحيث لو وجد اللون بما هو لون فقط مجردا عن جميع الخصوصيات لكان مبصرا لكن فلذلك لم يجعل محلها الا قوة واحدة ميرزا ابو الحسن نجله

قوله واما كون قوة واحدة آه هذا جواب لما يقال ان القوة الواحدة كيف تدرك المتضادين كالحرارة والبرودة مثلا ميرزا ابو الحسن مد ظله

القانون بان كلامه في غاية الاشكال اما اولاً فلانه يرى و يعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس
الخمس فمذهبه في هذا الموضع ان كان هو ذلك فقد ناقضه في السمع والبصر وان لم يكن هو ذلك فيكون
فيكون قوله في الشم والذوق واللمس قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس
خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا وحينئذ نقول كيف يتصور ان يقال ان
القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون الموذي واما ثالثا
فلان ذلك يكون مناقضا لحده [اللذة] والالم فانه حد اللذة بانها ادراك الملايم من حيث هو ملايم والملايم
للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا اللامسة واما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون
لذة والما للحواس ولا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان
[ای ادراک المبصرات یکون ملایما للقوة الباصرة لا للقوة اللامسة میرزا ابو الحسن]
الموذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة والما للبعض [الحسية]
دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وذلك لان الحواس الخمس جميعها وسايط للنفس
في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال قال الامام في كتاب المباحث حيث تكلم في اللذة عذرا عن الشيخ في
خروجه عن مذهبه في هذا المقام في البصر والسمع الالوان ليست ملايمة للقوة الباصرة فانه يستحيل
اتصاف القوة الباصرة بالالوان وذلك لان الملايم للشيء هو الذي يكون كمالا له واقل درجات الكمال
حصوله للشيء بل ادراك الالوان هو الملايم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملايم هو اللذة
بل ادراك الملايم والقوة الباصرة اذا ابصرت فقد حصل لها الملايم لا ادراكه فان القوة الباصرة لم تدرك
كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك فانها تدرك الاشياء وتدرك انها ادركتها ثم قال
اقول على ما قاله الامام يلزم ان لا يلتذ القوة اللامسة لانه ليس لها ان تدرك انها ادركت فان هذا للنفس
على ما زعمه وكذا الكلام في القوة الذايقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ الذي قاله في الشفا
والقانون هذا كلامه بالفاظه ورد عليه العلامة الشيرازي في شرح كليات القانون اما فيما ذكره
اولا فبقوله انا لا نم ان الشيخ ولا غيره من الحكماء الراسخين [ای المسیح] في الحكمة المشائية ذهبوا واعتقدوا
ان المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس وانما ذلك من اغلاط المتاخرين كالامام ومن اقتفى
اثره والا فعند الشيخ لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متالم غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على
الحواس يكون بضرب من المجاز لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل انتهاء عن محسوسها الخاص

مراد الامام ان الملايم للقوة البصرة هو نفس الادراك لا نفس الملايم حتى يحصل نفس الملايم لذة بل ادراكه لا يكون لذة فادراك الالوان ادراك الملايم هو اللذة حتى ادراك لا يكون لذة حتى ادراك الالوان مدركة [illegible] القوة لا يكون مدركة بل النفس فالقوة يكون مدركة للالوان نعم [illegible] ميرزا ابو الحسن [illegible]

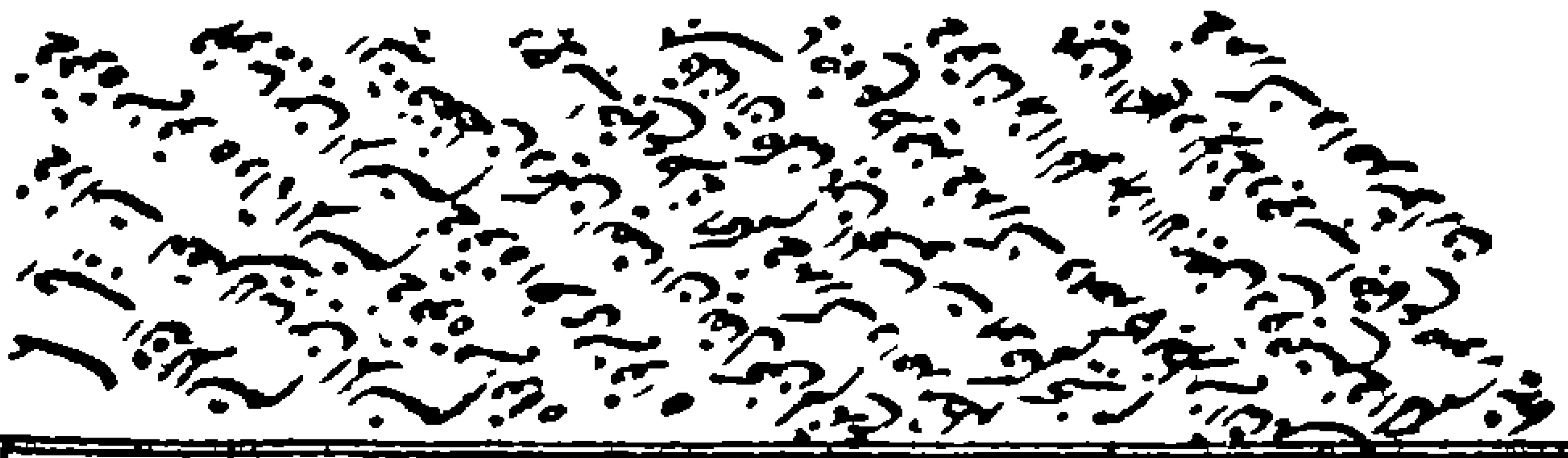
بهاجب

بها وجب انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس الا ان انفعال بعض
الآلات للحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث ان النفس تدركها حيث ينفعل الآلات عن محسوساتها
كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان
يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس ولا يدرك لذة الصور
الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبيتين ولا لذة الصوت الحسن في العصبة المستفرشة لان
انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال الات البعض آني على ما قيل لان
ذلك كلام رخو سخيف لاشتراط الحواس في كون ادراكها آنيا او زمانيا اما ان بعضها آني وبعضها
زماني فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد له من دليل واما فيما ذكره ثانيا فبان الشيخ لا يقول ان المدرك
للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والبصر بل المدرك لهما السامعة والباصرة والمتألم آلة
لامستهما بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون المؤذي في لامسة العين
واما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما الا ان ادراكهما آني لا زماني لبطلان ذلك بل لانهما لا يتألمان
من حيث يبصر ويسمع واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملائم للقوة الباصرة ادراك
المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى انه يدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لان الملائم والمنافي
انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها ولانه ذهب الى ان المتألم من اللون المؤذي هو لامسة
العين لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نسلم انه
ان كان ادراك المحسوسات الما ولذة في البعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك
النفس لذة الحواس الثلث حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها دون لذة الحاستين الباقيتين لكون
تأثيرها زمانيا لا آنيا على ما قيل لفساده كما مر واما العذر الذي ذكره عن الامام في خروج الشيخ
عن مذهبه في السمع والبصر فليس بشيء لان الشيخ لم يخرج عن مذهبه ليحتاج الى عذر من جهته
لكن لما كان اعتقاد الامام وان كان خطأ ان الشيخ يعتقد ان مدرك الجزئيات الحواس الخمس
شرع في الاعتذار واعتذر بعذر هو اوهن من بيت العنكبوت هذا ملخص كلام العلامة المحقق
في هذا المقام اقول ولعمري انه قد اصاب فيما اجاب به عن الاشكالات السبعة لكن في الفرق الذي
ذكره بين الحاستين الاولين والحواس الثلث الباقية محل تامل ثم على تقدير تحقق ذلك الفرق

لم يبلغ كلامه حدّ الاجمال حيث لم يذكر انّ النفس من اى جهة لم يدرك بعض المحسوسات حيث ينفعل الّه
ادراكها وتدرك بعضها حيث لم ينفعل الته ادراكها ليثبت بكون بعض الات الحواس محلا للالم و
اللذة الحاصلين عن محسوساتها دون البواقى منها وليس يستبعد ان يقال انّ مزاج الحيوان كما علمت
حاصل من جنس الكيفيات الاول وبقاء حيوته منوط باعتدال مزاجه اللايق وبقاء مزاج بدنه وفساده
انما يكونان بانحفاظ ذلك المزاج ولختلاله ولاشك انّ اللذة هو ادراك الملايم من حيث هو ملايم
والالم هو ادراك المنافى من حيث هو مناف والملايم والمنافى للحيوان بما هو حيوان هما مدركات
اللامسة اولا لكونهما من جنس كيفيات بدنه المقوّم حيوته بها ثم مدركات الذايقة التى يتقوى ويتدبر
بها بدنه وبالى الكيفيتين المذكورتين فى الملايمة والمنافرة مدركات الشامة من حيث يتغذى بها
لطايف الاعضا كالارواح البخارية واما مدركات السامعة والباصرة فليس مما يحتاج اليها الحيوان بما
هو حيوان احتياجا قريبا فالملايم والمنافى للحواس التى هى قوى جسمانية ولمحالها التى هى اجسام مركبة
هما مدركات الحواس الثلث على الوجه المذكور واما مدركات الحاستين الباقيتين فليست ملايمة ومنافية
لهما ولا لمحلهما ولهذا لا يلتذان ولا يتالمان بها فهذا ما عندى فى هذا الموضع والله اعلم واما القوى
المدركة اى الاعمّ منها ومن المعينة التى فى الباطن فهى اينما على حسب ما وجدناه خمس الحسّ المشترك والخيال
والوهم والحافظة والمتصرفة وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور او للمعانى والمعينة اما حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او المعانى فوجه ضبط
اما الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا اى لوح النفس فهو قوة مرتبة فى مقدم التجويف
الاول من التجاويف الثلثة التى فى الدماغ يقبل جميع الصور المنطبعة فى الحواس الظاهرة بالتادى
اليه من طرق الحواس فهو كحوض ينصب فيه انهار خمسة ويدل على وجوده وجوه الاول ما ذكره المص
بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة تبصر خطا مستقيما والنقطة الدايرة تبصر خطا مستديرا وليس
ارتسامهما اى الخط المستقيم والمستدير فى البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والنقطة
فاذا ارتسامهما انما يكون فى قوة اخرى غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض
فيشاهد خطا والثانى انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم بان هذا الابيض هو هذا
الحلو وهذا الاصفر هو هذا الحار وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاتها فلا بد

وهو غير البصر
هكذا فى بعض النسخ المعتبرة

وان كانت الصورة
المدركة والنقطة
غير حاضرة فيعترض
الحس المشترك فكذا
الامر فى الحكم
بين المحسوسات



من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثالث ان النايم والمريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة واعترض على الوجه الاول بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم القابل الاخر قبل ان يزول المرتسم قبل المستمر لحوق الثاني وقوة ارتسام الاول فيكونان معا وهذا مكابرة للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وعلى الثاني بانه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس الا ترى انا نحكم بالكلي على الجزئي كحكمنا بان زيدا انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس وهذا ايضا تعسف فانا وان كنا معترفين بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينها هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء بل في آلتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في آلتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا تثبت آلة مشتركة وعلى الثالث انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك غاية الامر ان لا يكفي الحواس الظاهرة في مشاهدة الصور حالتي الغيبة والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب وكذا اللمس وايضا اذا ابصرنا شيئا فلسنا مبصرين به مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة الذوق او اللمس اولا وعلى وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما من الحواس بخلاف الآفة في العقب وايضا نجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ونعلم قطعا ان تخيل الذوق ليس في العقب ومنها انا لا نم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء بان يتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة وفيه خطاء واجاب عنه الحكيم الطوسي بان بقاء التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما يحدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بالخلاء اقول لزوم الخلاء مم وانما يلزم لو كانت المشاهدة لامر مشهود كان في حيز اولم يمكن تعلق المشاهدة بامر تدريجي الوجود كالحركة والمتحرك من حيث هو متحرك وهو ليس بمعلوم فيجوز ان يكون كل واحد من التشكلات المتتالية

توله وفيه نظر اه اجاب المصنف عن هذا النظر في كتابه المسمى بالمحاكمات بان هذا مندفع باشراف عظيم وهو ان النفس حين ادراك المحسوس بصير عين حاسة المدركة لذلك المحسوس لما برهن عليه في موضع يليق بذكره حاسة بعقوم من النفس وتخالف ... فالحكم بمحسوس على محسوس بوجب بحكم هذه القاعدة اتحاد الحاستين وهو ممتنع وانما الحكم بمعقول على محسوس فهو بوجب اتحاد النفس احدى الحاستين ولا استحالة فيه كما لا يخفى ... فهم هذا الكلام الى تقديس في الفكر ... ١٢

قوله وايضا نجد الفرق اه هذا راجع الى المعارضة التي استدل بها الامام على ابطال الحس المشترك بكون بناء على المقدمة الوجدانية ... بها الامام عليها وتقريره انه كما نجد بالضرورة الفرق بين تخيل المذوق والذوق فانه لا بد ان يكون بالذائقة لتوقفه فعلها على حضور المذوق فلا بد من قوة اخرى لها تخييل المذوق ميرزا ابو الحسن دام ظله

قال الشيخ يشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون مشوبا بالقوة غير الحس ١٢

مشاهد الى انه المختص به لا فى ان التشكل الدحق ولقلة الزمان يظن ان المجموع يشاهد دفعة
واما الخيال فهو قوة مرتبة فى مؤخر التجويف الاول من الدماغ بحسب المشهور وعند المحققين
الروح المصبوب فى التجويف الاول آلة للحس المشترك والخيال الآن المشاهدة خص بما فى مقدمه
والتخيل بما فى مؤخره يحفظ جميع صور المحسوسات ويمثلها بعد الغيبة عن الحواس المختصة والحس المشترك
وهى خزانة الحس المشترك لبقاء الصور المحسوسة فيها بعد ذوالها عنه وانما جعلت خزانة الحس المشترك مع ان
مدركات جميع الحواس الظاهرة تختزن فيها لان الحواس الظاهرة لا تدرك شيئا بسبب الاختزان
بالخيال بل باحساس جديد من خارج فيفوت معنى الخزانة بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك فانا
اذا شاهدنا صورة فى اليقظة او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها بانها هى التى
شاهدناها قبل ذلك فلو لم يكن الصورة محفوظة لم يمكن هذا الحكم كالو صارت منسية ولما احتيج
الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم ولا تشتبه الضار بالنافع اذ لم نعلم انه هو المبصر اولا او لا وتفسد
المعاملات وغيرها والدليل على مغايرتها للحس المشترك وجهان احدهما ان قوة القبول غير قوة
الحفظ فرب قابل للنقش كالماء لا يحفظ لوجود رطوبة فيه هى شرط سرعة القبول وعدم اليبس الذى
هو شرط الحفظ وثانيهما ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير
القوتين ليكون الاستحضار حصول الصور فيهما والذهول حصولها فى احدهما دون الاخرى
والنسيان زوالها عنهما واعترض الامام على الوجه الاول بانه مجرد مثال وبان الحفظ مسبوق
بالقبول ومشروط به فقد اجتمع الحفظ والقبول فى قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك
مبدأ لادراكات مختلفة هى انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف فى البدن
بوجوه التدابير فيبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين واجاب المحقق الطوسى عما ذكره اولا بانه
ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلى بان كل
ما يقبل شكلا … فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين وعن النقض بالخيال بان اجتماع
القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما لجواز ان يكون القوتين كالارض ولما افترقتا فى
صورة يدل على مغايرة المصدرين وحاصل كلامه قدس سره ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول
لا يوجب ان يكون القابل ايضا هو الخيال كما انه الحافظ بل عسى ان يكون القابل قوة اخرى مغايرة

لها كالحس المشترك كما ان حفظ بوسترالارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا
فيها من يبوستها بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدئى القبول والحفظ وليس بردة كما فهمه
بعضهم من ان الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض
تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها ليرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان
لا يكون ههنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بذاتها فان المقصود
من الاستدلال اثبات تعدد مبدأ القبول والحفظ من جهة افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون
الحفظ كما فى الماء والهواء وبالعكس كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الانسان صورة ما فاذا
زال المرض واستحضر الصور التى كان قبل تحفظها علم جزما ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وعن النقض
بالحس المشترك والنفس بان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم
يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور
المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك
لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذى فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون
اللون مشتملا عليها واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها اقول وانت تعلم ان
مفهوم الصورة المحسوسة امر مبهم لا يتحصل الا بصورة معينة والصادر عن الشئ اولا لا يكون الا امرا
متعينا فكيف يكون الحس المشترك مبدأ لامر واحد اولا ولامور متكثرة ثانيا وبالواسطة فكيف يكون محلا
ما يصدر منه اولا اضعف من ما يصدر عنه بواسطة بل الاولى ان يجاب عن النقض بذلك اما بما يجاب
عن النقض بالنفس او بان الادراكات انفعالات ويجوز ان يكون فى مادة واحدة انفعالات كثيرة
لقوة واحدة
عن مباد متعددة والذى تحقق عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا فعل واحد الا انه لا ينفعل الا انفعالا
واحدا على ان بناء اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس على مجرد ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لعدم جريانه الا فى الواحد الحقيقى بل على ما مر من بقاء بعض منها مع زوال الاخرى فالنقض ساقط
راسا ولهذا اعتبر المحقق عنه بالمعارضة وصاحب المحاكمات للذهول عما ذكرناه اورد على المحقق
وجوها من البحث بتكلف كلا منا بدفعها كما يظهر بالتامل اللائق وعلى الوجه الاخير بان نحو الحصول
فى الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة فى المدرك بل الم

ودلهم على ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما لا مستحضرا موقوفا
على ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى
فان قلتم حافظها العقل الفعال فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا واجاب المحقق بان الادراك
حصول الصورة للمدرك لحصولها في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة
في الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات يصلح لان يكون حافظا للصور
المعقولة دون المحسوسات اقول والاولى ان يقال ان الصورة حالة الذهول غير حاصلة في الة الادراك بل
في الة الخزن ومطلق الحصول في الة ان كانت من الات النفس لا يكفي في كونه ادراكا والا لكان حصول
صورة اي محسوس من المحسوسات في يد الانسان ادراكا له بل الادراك انما هو حصول صورة الشيء بزيادة
في الة ادراك ذلك الشيء فحصول الصورة في الحس المشترك ادراك لها سواء كانت حاصلة فيه من الجواب
كما في المشاهدة او من معدن الخيال وهو التخيل وقد تحصل المشاهدة لقوة التخيل ايضا واما الوهم
فهو قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ والنها الدماغ كله لانها الرئيس المطلق في
الحيوان ومستخدم سائر القوى الحيوانية التي مصدر اكثر افاعيلها الروح الدماغي فيكون كل
الدماغ التها لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط لاستخدامها المتخيلة ومحلها موخر ذلك التجويف
ولا يستلزم كون الشيء الة لقوة كونه محلا لها كيلا يلزم توارد القوى على محل واحد كما توهم يدرك المعاني
الجزئية الموجودة في المحسوسات قيد المعاني بالجزئية لان مدرك الكليات هو النفس والمراد
بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور وهي ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني
بغير المحسوسة كما فعله بعض الشراح فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها
مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة
بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كما اشار اليه بقوله كالقوة
الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه وقد يستدل على وجودها بان في الانسان
شيئا ينازع عقله في قضاياه كما يخاف الانفراد بميت يقتضي عقله الامن منه وربما يغلب التخويف
على التامين فهو قوة باطنية غير عقلية واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخير من الدماغ
تحفظ ما يدرك القوة الوهمية من المعاني الجزئية وفي بعض النسخ الغير المحسوسة والاولى تركه

لما عرفت الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية والكلام في مغايرتها لسائر القوى على قياس ما مر واما المتصرفة فهي مرتبة في مقدم البطن اي التجويف الاوسط من الدماغ ولها التصرف في السابق واللاحق من موضعها باستخدام الوهم اياها من شانها تركيب بعض ما في الخيال او الحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفصيل بعضه عن بعض فتجمع اجزاء انواع مختلفة كجعلها حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر نمر وتفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا راس ولا تسكن عن فعلها دايما لا نوما ولا يقظة وهي المحاكية للمدركات وللهيئات المزاجية وتنتقل الى الضد والشبيه فما في القوى الباطنة اشد شيطنة منها اليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام اريد وتسمى عند استعمال النفس اياها بواسطة الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها بواسطة القوة العقلية بالمفكرة بها يستنبط العلوم والصناعات وتقتنص الحدود والوسطى باستقراض ما في الحافظة قال الشارح فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنية كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منهما ما ارتسم في الاخرى اقول والعجب انه جعل مناط الاشكال استعمال الوهم اياها في المحسوسات مع ان الاشكال في استعمال العقل اياها في المعقولات اقوى ثم الجواب عن ذلك بما ذكره غير تام اذ ارتسام صور بعضها في بعض ان كان ادراكا لها بطل الحصر في الخمسة بل يكفي الاقل وان لم يكن ذلك ادراكا عاد الاشكال فالصواب ان يقال لا يجب ان يكون القوة التي هي الة لتركيب الامور مدركة لها حتى يمتنع ان تصير القوة الجسمانية الة للقوة العقلية في تركيب المعقولات وتفصيلها الا ترى ان ما في اليد قد تصير الة لترتيب الاجسام مع انها غير مدركة لها فكذا هذه القوة يد معنوية للنفس الناطقة ومعنى استعمالها في الترتيب الفكري ان النفس تقدم بعض ما فيه الانتقال الفكري على بعض اخر ولا محذور في ذلك اصلا ومما يجب ان يعلم ان لكل واحدة من هذه القوى الادراكية حاملا خاصا وموضعا خاصا اما الحامل فهو جسم حار لطيف حادث عن لطايف الاخلاط الاربعة كما ان الاعضاء حادثة عن كثايفها على نسبة محدودة وهو المسمى بالروح البخاري هو حامل لجميع القوى المدركة والمحركة منبعها القلب الصنوبري ومن ثم يتوزع على مواضعه العالية والسافلة فما يصعد منه الى معدن الدماغ على ايدي خوادم الشرايين معتدلا بتبريده فايضا الى الاعضاء المدركة والمحركة منبثا في جميع البدن يسمى روحا نفسانيا وما يسفل منه الى الكبد

اقول الذي يظهر من ايراد الاشكال وقوله بعد هذا فالصواب ان يقال انه ارجع الضمير في قول الشارح مع انه ليس مدركا لها الى المتخيلة و الظاهر انه راجع الى الوهم بقرينة تذكير الضمير ولو كان راجعا الى المتخيلة لوجب تانيث الضمير كما انث الضمير الراجع الى المتخيلة في قوله استعملها فتدبر محمد مهدي نه

بليغ سفراء الاوردة الذى هو مبدأ القوى النباتية منبثا فى اعماق البدن يسمى روحا طبيعيا فالرئيس
المطلق هو القلب ولو كان الدماغ غير آخذ منه بل مبدأ للروح كان كثير الحرارة مفتقرا اليها فى التسخين
والتلطيف فما كان باردا رطبا ولا اشتعل سريعا بانضمام الانفعال المنبعثة من الحركات والانفعالات
الفكرية وبذلك يظهر بطلان ما زعمه افضل الاطباء جالينوس وبه حيوة البدن بواسطة النفس الناطقة
فان حيوة هذا الروح نور النفس الالهية المذكورة فى القرآن والا فهو جسم والجسم بما هو جسم ميت
فحيوته غير ذاتية بل عرضية واهبها الحية لذاتها كما سيجئ فهذا الروح الحيوانى هو المبدأ القريب لحيوة
البدن فكل موضع يفيض اليه من سلطان نوره يحيى والا فيموت ولاعتبر بالسدد الواقعة فى مجارى الاعصاب
والعروق كيف يورث الفالج والصرع والسكتة والذى سد طرفه يحس بخدر فيه وقد لا يتالم بجرح وضرب
واذا وقعت سدة شديدة انقطع الروح فبطل الحيوة ولولا لطفه ما يترشح فى منافذ الاعصاب
والعظام واما المواضع المختصة فما سبق ذكرها والمرشد الى اختصاص كل قوة بالة تلازمها فى الخارج
والصلاح والفساد الى تعدد القوى بقاء بعض دون بعض لا كثرة الافاعيل كما علمت وقد يقال
فى تعيين مواضعها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغى ان يكون فى مقدم الدماغ ليكون
قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التادى اليها سهلا والخيال خلفه لكونه خزانة له وخزانة الشيء ينبغى
ان يكون كذلك ثم ينبغى ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها والحافظة
بعده لانها خزانته والمتخيلة قريبة من الصور والمعانى فيمكنها الاخذ منهما بسهولة لكن الاطباء لما كان
نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى الفرق بين القوى وتبيين
انواعها بل معرفة افعالها ومواضعها وكانت الافات العارضة لها تتجانس اقتصروا على قوة فى البطن
المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى فى البطن الاوسط سموها الفكرة والوهم و
اخرى فى البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة وظن بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب فى امر القوى
حيث قال فى الشفاء يشبه ان يكون القوة الوهمية هى بعينها الفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهى بعينها
الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون مفكرة بما يعمل فى الصور و
المعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه عملها ولم تردد ايضا فى ان الحافظة مع المتذكرة اغنى المسترجعة لما غاب
عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان او قوة واحدة وذلك من بعض الظن اما الاول فلانه مراده من تلك

العبارة المنقولة ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والحفظ والتذكر هو الوهم ولذلك جعله رئيسا
حاكما في الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية خدمه واعوانه كما ان مبدأ الجميع في الانسان شيء
واحد هو الناطقة والقوى جميعا جنوده ورعاياه واما الثاني فالكلام الذي حملهم على ذلك
الظن القبيح مثل قاله في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي فانه هل القوة الحافظة
والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم
الطبيب فلا يخفى على احد ان ما ذكره لا يدل على انه شاك في امر الحافظة والذاكرة بل احال بيانهما
الى النظر الفلسفي الغير المناسب لكتاب الطب وفي ساير كتبه الحكمية التي رايناها حكم على ان الذاكرة
هي الحافظة ولكن باعتبار آخر وذهب الحكيم الطوسي الى ان الذاكرة ليست من القوى البسيطة بل قوة
مركبة من قوتين كما ان فعلها مركب من فعلين لان الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم الا بادراك
ثان مبدأه الوهم وحفظ مبدأه الحافظة والمسترجعة ايضا مبدأ فعل مركب من ثلثة افعال الحفظ وملاحظة
المحفوظ بالقوتين المذكورتين وطلب تلك الملاحظة بالقوة الفكرية فعلى اي تقدير لا يوجب ازدياد القوى
الباطنة عما كانت كما توهمه الامام الرازي حيث قال حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان
وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا واما القوة المحركة فتنقسم الى باعثة و
فاعلة اما الباعثة المسماة بالشوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة او مهروب عنها
حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك اي تحريك آلات الحركة وهي اي الشوقية ذات شعبتين شهوانية
وغضبية لانها ان حملت الفاعلة على تحريك تطلب بها الاشياء المتخيلة اعتقد انها نافعة سواء كانت نافعة
بحسب الواقع او نافعة طلبا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت القوة الشوقية القوة المباشرة
على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا كان بحسب الواقع او مفيدا لدفعها على سبيل الغلبة تسمى قوة غضبية
واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شانها ان تعد العضلات للتحريك وكيفية ذلك الاعداد
منها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدئها لينبسط العضو المحرك اي يزداد طولا
وينقص عرضا او تقبضه تمديد الاعصاب الى جهة مبدئها لينقبض المحرك اي يزداد عرضا و
ينتقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم يشبه بالعصب ينبت من اطراف العظام يسمى
رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء

تحللها والعصب جسم ينبت عن الدماغ او النخاع ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال واعلم ان الحركة
الاختيارية مبادي مترتبة ابعدها القوى المدركة التي هي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي
بتوسطهما في الانسان والفلك ويليها القوة الشوقية وهي الرئيسة في القوى المحركة الفاعلية كما
ان الوهم رئيسة في القوى المدركة الغائية وبعد الشوقية وقبل الفاعلة قوة اخرى هي مبدأ العزم
والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي تصمم بعد التردد في الفعل والترك عند وجود ما يرجح به
احد طرفيهما المتساوي نسبتهما الى القادر عليهما ويدل على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك بدون
وعلى مغايرة الشوق للاجماع انه قد يكون شوق ولا ارادة والحق انه لا تغاير بينهما الا بالشدة والضعف
فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير عزما فالعزم كمال الشوق وعلى هذا المثال يتعرض له المنع وما قيل
انه قد يحصل كمال الشوق بدون الارادة كما في المحرمات للزاهد المغلوب بالشهوة فغير مسلم بل الشوق العقلي
فيه الى جانب الترك اقوى من الميل الشهوي الى خلافه ويدل على مغايرة الفاعلة لسائر المبادي كون الانسان
المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون القادر على ذلك غير مشتاق **فصل** في الانسان وهو
مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الامور الكلية والمجردات وتفعل
الافعال الفكرية وفائدة القيود يظهر بما مر في النبات والحيوان ولها باعتبار ما يخصها من القبول من
ما فوقها والفعل فيما دونها قوتان قوة عاقلة يدرك بها التصورات والتصديقات وتسمى تلك القوة
بالعقل النظري والقوة النظرية وقوة عاملة يحرك الانسان اي يستعمل قواه التحريكية والاته العملية
الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالالهام والحدس على مقتضى اراء واعتقادات تخصها اي تلك
الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية والقوة العاقلة او النفس باعتبارها لها
مراتب اربع الاولى ما يكون لها بحسب الفطرة الاولى وهي ان تكون خالية عن جميع المعقولات مع كونها
مستعدة لها والمراد منها خلو النفس عن العلوم الحصولية الانتقاشية فان استعمال الالات على
يتوقف على العلم بالالات فاول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بالقوى والالات التي تستعملها
من الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية المظهرة لحضورها بنفسها للنفس
وحضور الاتها لها ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الالات بدون
تصور الفعل والتصديق بفائدته فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا مسبوقا بالقصد

والرّوية وان كانت النّفس عالمة بمرضية به و سنعلم الفرق بين الرضا والقصد فارادة ذلك
الفعل بين النفس انما تنبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الالات اضطرارا
لا بارادة زايدة على ذاتها بل لما كانت ذاتها في آن وجودها عالية بذاتها وعاشقة لها ولفعلها عشقا
ناشيا عن الذات لذاتها اضطرت الى استعمال الالات الّتى لا قدرة لها الا عليه فحينئذ اندفع ما قيل
ان استعمال الحواس فعل اختياري وصدور كل فعل اختياري مسبوق بالتصوّر له والتصديق
بفايدته بوجه ما فوجب ان يحصل قبل استعمال الالات تصوّر كلية تصوّرية وتصديقية وذلك
لان نسبتى استعمال الالات وعدمه للنفس ليستا متساويتين يحتاج الى المرجح المسبوق بتصوّر الفعل
والغاية قبل الاستعمال لينبعث الاستعمال على ما ذكرنا من الشوق الذاتى الذى هو عين ذاتها منصورا
لها فلا يكون مسبوقا بتصوّر ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الجزئى بعينه نفس تصوره كما اشير
اليه الحدس التام وهى العقل الهيولانى تشبيها لها بالهيولى الخالية فى نفسها عن كافة الصور القابلة
لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهى اولى مراتب القوة واضعفها فان قوة الشئ للشئ يتفاوت
قوة وضعفا ادناها نفس القابل من دون حصول امر به يتوصل الى اكتساب ذلك الشئ والمرتبة
الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات البديهية باستعمال
الحواس فى الجزئيات والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى تستعد لان يفيض من المبدء
عليها الصور الكلية والاحكام وان ينتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر والحدس وهى العقل
بالملكة لرسوخ استعداد الانتقال الى النظريات والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية
لاجل تكرر الاكتساب وملكة الاستحضار حتى تستحضرها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن
لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها غير مشاهدة لها وهى العقل بالفعل اما الحصول وقدرة
الاستحضار فيها للنفس بالفعل او لسبقه بهذه المرتبة بحصول النظريات والمرتبة الرابعة ان تطالع
معقولاتها المكتسبة وهى العقل المطلق المستخدم لما سواها من المراتب المشار اليها من قبل وتسمى عقلا
مستفادا من العقل الفعال المسمى بروح القدس فى لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى و
المؤيد بالقاء الوحى للانبياء وهو الذى اذا اتصلنا به نالنا وكتب فى قلوبنا الايمان والعلوم الحقة واذا
اعرضنا عنه بالتوجه الى شواغل الدنيا انمحت النقوش عن النفوس فنفوسنا كمرآة اذا اقبلت اليها
لكونه مستفادا منه

٢٠٧ قبلت واذا اعرضت عنها فحلت والغرض ان النفس على حسب الاستعدادات والافكار تستعد للانضمام
به والقبول عنه وليست المقدمات موجدة للنتيجة كما توهم جمع اذ هي اعراض والعرض لا يوجد شيئا
وكم من شخص انسانى عرض له مقدماته ما افادته علما وافادت غيره علما يقينيا فهذه وسايط والواهب
غيرها فمراتبها ... منحصرة فى نفس الكمال الذى اشار اليه المص بالعقل المطلق وفى استعداده قريبا
وهو العقل بالفعل ومتوسطا وهو العقل بالملكة وبعيدا وهو الهيولانى فان قيل مشاهدة النظريات
عنه ٢ مرة بعد اخرى متقدمة على صيرورتها مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل استعداد المستفاد مع تاخره
قلنا هو استعداد لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو مقدم عليه لا استحضاره ابتداء كما لا
السابقين ومن ثم قيل المستفاد مقدم فى الحدوث على العقل بالفعل ومتاخر عنه فى البقاء والنظر الى
ما بين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الاخر فى الذكر واعلم ان هذه المراتب يعتبر بالقياس الى كل
نظرى فيختلف الحال اذ قد يكون النفس بالقياس الى بعض النظريات فى مرتبة العقل الهيولانى وفى بعض
فى مرتبة العقل بالملكة وفى بعضها فى مرتبة العقل بالفعل وفى بعضها فى مرتبة العقل بالمستفاد ثم
العقل بالملكة الذى من شانه الانتقال من البديهيات الى النظريات ان كان فى الغاية من قوة
الاتصال بعالم العقل بسرعة بحيث يكاد ان يحصل له النظريات باسرها بطريق الحدس بدون الحركات
الفكرية تسمى قوة قدسية لتقدسه عن لوث العوايق الجسمية وكافة العلايق الطبيعية وهى
المشار اليها فى القران بقوله تعم يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار ولا استبعاد فى وجودها فان
الناس مختلفون فى الحدس فمنهم البليد الغبى الذى لا حدس له اصلا ومنهم من زاد فى الحدس كما و
كيفا على غيره وليس هيهنا حد يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك بحدسه اكثر المعقولات
فى زمان يسير من دون معلم بشرى كالانبياء واعلم ان مراتب القوة العملية ايضا اربع **الاولى**
تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية من القيام والصيام وغيرهما **الثانية** تهذيب الباطن
عن الملكات الردية والاخلاق الدنية **الثالثة** تحلى النفس بالصور القدسية **الرابعة**
فناء النفس عن ذاتها وملاحظتها لما رب العالمين وجلاله وكيفية ترقى النفس فى هذه المراتب
هى ... وهو ان الانسان اول ما يلد فهو كما فى الحيوانات لا يعرف الا الاكل والشرب ثم بالتدريج
يظهر له باقى صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من الهيئات

التى هى نهاية الاحتجاب والبعد من معدن الوجود والصفات الكمالية فهو بالحقيقة حيوان منتصب القامة
متحكم الا انه مقيد بمثل الافاعيل المختلفة بحسب الارادات المتوهمة فهو فى الحجب الظلمانية الساترة للعوالم الروحانية
ثم اذا استيقظ من سنة الغفلة وتنبه عن نوم الجهل بان ما وراء هذه اللذات البهيمية لذات اخر وفوق
هذه المراتب مراتب اخر كمالية يتوب عن اشتغاله بالمنهيات الشرعية وينيب الى الله تعالى بالتوجه اليه
فيشرع فى ترك الفضول الدنياوية طلبا للكمالات الاخروية ويعزم عزما تاما ويتجرد فى السلوك الى
الله تعالى عن مقام نفسه ويهاجر منها ويقع فى الغربة ثم اذا دخل فى الطريق يزهد عن كل ما يعوقه
عن مقصوده ويتقى عن كل خاطر يردى يرد فى قلبه ويجعله مائلا الى غير الحق فيتصف بالورع والتقوى
والزهد الحقيقى ثم يحاسب نفسه فيما فى افعاله والخواطر التى يجعلها متهمها فى كل ما يامر به وان كان امرها
بالعبادة لان النفس مجبولة بمحبة الشهوات ولا ينبغى ان يؤمن من مداخلها فانها من المظاهر الشيطانية
فاذا خلص منها ومن مفارقته وطاب عيشه بالالتذاذ بما يجده فى طريق المحبوب يتنور باطنه فيظهر له
لوامع انوار الغيب وينفتح له باب الملكوت ويلوح منه لوائح مرة بعد اخرى فيشاهد امورا غيبية فى صور
مثالية فاذا سلك شيئا منها يرغب فى العزلة والخلوة والذكر والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة
والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه باطنه الى الله
الحق بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والوجدان والشوق والعشق والهيمان فيمحوه تارة بعد
اخرى فيجعله فانيا عن نفسه غافلا عنها فيشاهد الحقائق السرية والانوار الغيبية فيتحقق فى المشاهدة
والمعاينة والمكاشفة ويظهر له انوار حقيقية تارة ويختفى اخرى حتى يتمكن ويتخلص من التلوين و
يتنزل عليه السكينة الروحية والطمانينة الالهية ويصير ورود هذه البوارق والاحوال له ملكة فيدخل
فى عوالم الجبروت ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملئكة المقربين و
المهيمين فى جمال الله من الكروبيين ويتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان الاحدية وسواطع العظمة
والكبرياء الالهية فيجعله هباء منثورا ويندك عنده جبال انيته فيخر لله خرورا ويتلاشى تعينه فى
التعين الذاتى ويضمحل وجوده فى الوجود الالهى وهذا مقام الفناء والمحو وهو نهاية السفر الاول لكن
فانيا فى الفناء والمحو لم يجئ الى البقاء والصحو صار مستغرقا فى عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لفنائه
بضيق الفانى عن كل شى كما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودى واستغراقه

وقائمة في البدن وقوله فكلك في هذه الحالة ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله وسبحات وجهه وذاته
فاضمحلت الكثرة في شهوده واحتجب التفصيل عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم وفوق ذلك مرتبة
يرجع فيها الى الصحو بعد المحو وينظر الى التفصيل في عين الجمع ووسع صدره الحق والخلق فهو اهنى
خلق الله بهجته فانه فرحان بالحق ومع كل شئ لانه يشاهد الحق فيه وبالحق يرى كل شئ ويسمع ويذوق
ويشم ويجد طعم الحق ورايحته في كل شئ لا على وجه يوجب التكثر والتجسم قال المحقق الطوسي في شرح
مقامات العارفين ودرجاتهم العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة
في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شئ من الموجودات و
كل ارادة في ارادته التي لا يتابى عليها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه
فايض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل
وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله انتهت الفاظه وقد نوقش
في ذلك التفريع وترتبه على ما سبق ثم بان صيرورة صفاته تعالى صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره بالحقيقة
مخالف للشرع والعقل فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد يستلزم لكون
الواجب صفة للممكن تعالى عنه علوا كبيرا اقول يمكن لنا دفع هذه المناقشة بتمهيد مقدمة هي ان
العارفين باحوال العالم ومبداه على اصناف ثلثة الصنف الاول وهم المحجوبون قايلون بان العالم المشتمل
على جميع العقول والنفوس والافلاك والعناصر والمواليد امر فايض عن المبدأ الاعلى موجود بوجود
فايض عنه مباينا لذات الحق الذي هو فاعل الكل فعندهم تكميل النفوس الانسانية بالتخلق باخلاق الله
تعالى ليس الا صيرورتها متصفة بالصفات التي تناسب صفات المبدأ الاعلى من العلم والقدرة وغيرها
والصنف الثاني وهم الصوفية من اهل الوحدة قايلون بان ليس في الوجود الا الوجود الحقيقي والعالم
ليس الا شئونه وظهوراته وتعيناته فعندهم تكميل النفوس لا يكون الا بان يتفانوا وعلو ان الحال كله
والصنف الثالث وهم الراسخون في العلم من الحكماء قايلون بان العالم ليس عبارة عن الممكن الصرف ولا عن الوجود
الحقيقي الصرف بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي له اعتبار ومن حيث انه ينقسم الى العقول والنفوس
وغيرها له اعتبار آخر فالعالم زوج تركيبي من الممكن والسنخ الباقي الذي هو بالذات موجود ووجود فليس
العالم عبارة عن الذوات المتعددة كما حسبه المحجوبون بل ذاته واحد هو الحق الذي هو الوجود الحقيقي

القوم رضي الله عنهم اشاروا الى
هذه المراتب الثلثة حيث قالوا
العقل هو الذي يرى الخلق ظاهرا
والحق باطنا فيكون الحق مرآة
للخلق لاحتجاب المرآة بالصور فيه
احتجاب المطلق بالمقيد وذو العين
هو الذي يرى الحق ظاهرا والخلق باطنا
فيكون الخلق عنده مرآة الحق لظهور
الحق عنده واختفاء الخلق فيه اختفاء
المرآة بالصور وذو العقل والعين هو
الذي يرى الحق في الخلق والخلق في
الحق ولا يحتجب باحدهما عن الآخر بل يرى
الوجود الواحد بعينه حقا من وجه وخلقا
من وجه آخر فلا يحتجب بالكثرة عن شهود
الوجه الواحد ولا يزاحم في شهوده احدية
الذات المتجلية في المجالي كثرتها قال
محي الدين العربي ففي الخلق عين الحق
ان كنت ذا عين وفي الحق عين
الخلق ان كنت ذا عقل وان كنت
ذا عقل وعين فما ترى سوى عين
شئ واحد فيه اشكال وقال ايضا
واياكم والجمع والتفرقة فان الاول
يورث الزندقة والالحاد والثاني يفضي
تعطيل الفاعل المطلق وعليكم بهما فان
جامعهما هو الموحد حقيقة هو المسمى بجمع
الجمع وانه المرتبة العليا والغاية القصوى
نقلناه من نقد النصوص مع تغيير
والسلام

علیه

ولا وجود

ولا وجود للممكنات الآثار تباطها به الا بان يفيض عليها وجودات مغايرة للوجود الحقيقي وبرهان ذلك
مذكور في كتابنا المسمّى بالاسفار الاربعة وتكميل النفوس عندهم يكون بالعلم اليقيني بانه لا موصوف بالوجود
ولا بالصفات الكمالية الا الحق وان الصفات التي لها شائبة النقص فهي ترجع الى الهيئات الامكانية و
لوازم المهيات الجوازية التي لا حقيقة لها كموصوفاتها من حيث هو موصوفاتها اذا تمهد ما ذكرناه فنقول
ان كلامه قدس سره ليس مقصورا على مذهب المحجوبين بل مبنى كلامه على مذهب طائفة لم يروا في الوجود الا الله
وفيضه ولا ان لفيضه وجودا بالانفراد بل العوالم كلها اشعة وانوار واضواء وآثار للذات الاحدية الحقة
اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو شاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى له
في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء عقلاء ناطقة فعالة و
اشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها الا لذاتها غير احياء عاقلة فاعلة فالمراد من قوله قدس سره فصار
العارف متخلقا باخلاق الله بالحقيقة انه لما لم يبق في نظر كشفه وشهوده في هذه المرتبة التي هي مرتبة
فناء هويته واضمحلال عينه الا الوجود الحقيقي الذي هو مستقل في الوجود وصفاته الكمالية فصار صفاته
وجميع الصفات الكمالية راجعة الى صفاته تعالى التي هي عين ذاته كما ان ذاته وجميع الذوات الامكانية صارت
مستهلكة عنده في الذات الاحدية الواجبية فلم يبق له ذات وصفات الا الواجبية وصفاته التي هي عين
ذاته فصار ذاته ذاته وصفاته صفاته بمعنى الانمحاء والاضمحلال لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما يفهمه ضعفاء العقول فصار
متخلقا بصفات الله واخلاقه لا بالمجاز المشهوري بل بالحقيقة وحينئذ يندفع عنه الاعتراض بانه يخالف
للنقل والعقل كما لا يخفى على المتامل ولنا ايضا ان نصحح كلامه ونحقق مرامه موافقا لمذهب المحجوبين من العقلاء
بان نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة مع مباينتها للبدن وكون احدهما جوهرا مجردا نورانيا كما نبّه
عليه انشاء الله والآخر جرما كثيفا ظلمانيا قد صارت متخلقة باخلاقه متصفة باوصافه من السمع والبصر و
الشهوة والغضب وغيرها بالحقيقة حتى يصح لك ان تقول سمعت وابصرت واشتهيت وغضبت بحسب الحقيقة
اللغوية لا بالمجاز وذلك العلاقة الجبيّة حاصلة بين النفس والبدن اشارة لاجلها الى البدن بانا حتى ان
اكثر الناس نسوا انفسهم وظنوا ان هويّاتهم هي البدن وهذه العلاقة ضعيفة عرضية ستنقطع اذا كانت [مع كونها علاقة تامة]
حال النفس لاجلها هذه الحال من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا مجازا لغويا مع ان صفات البدن
ليست عين البدن فلا مانع من ان يحصل للنفس مع الباري علاقة شوقية ذاتية وقد تجردت عن البدن

او اتصلت بالجوانب لا مهويتا او انفصلت عما سواه توجب تلك العلاقة الشديدة ان يشير الى مبدءها باثارة ٢١٦

روحانية نظيرها ان يشير الى ذاته تعالى الذي هو عين صفاته من السمع والبصر والقدرة بانه سمعي وبصري

وتلك التي بها ابصر الاشياء وبه اسمع ونحو ذلك كما وقع في الحديث القدسي فقد تحقق لها التخلق باخلاق الله

بالحقيقة لا بمعنى صيرورة صفاته تعالى عرضا قايما بالنفس بل بمعنى علاقة اخرى اتم من علاقتها مع الصفات

الكونية البدنية وغيرها فاندفع الايراد عن كلامه ذلك المحقق على طريقة المحجوبين ايضا كما يندفع عنه على طريقة

الاخرين وتمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج الى سلوك طريقة الابرار لا الاقتصار على مجرد الانظار ولما بيّن

المصنف النفس الناطقة ومراتبها اورد بعد ذلك احكاما ثلثة احدها انها مجرّدة في ذاتها فقال واعلم ان القوة

العاقلة مجرّدة عن المادة اذ لو كانت جسما او حالا فيه لكانت ذات وضع واما ان لا ينقسم بالذات بالاجزاء المتباينة في

الوضع او ينقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع بالذات فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء واما ان النفس لو

كانت مادية لكانت ذات وضع فلتجوهرها الكونها انما يتوارد عليها الاعراض من الصفات والاخلاق وكل ما كان

كذلك كان جوهرا ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كان بسيطة يلزم انقسامها لان التعقل يستلزم

حصول الشيء وحلوله في المدرك والحال في المنقسم لا بد وان يكون منقسما لان الحال في احد جزئيها غير

الحال في الجزء الاخر وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسايط ضرورة امتناع تركب الشيء من اجزاء

غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسايط بانقسام محلها لان المركب انما يعقل بتعقل البسايط وفيه نظر

لانه ان اريد بالبسيط ما لا جزء له بالفعل فاللازم من حلوله في ذي وضع القسمة الوهمية وهو غير مناف

للبساطة وان اريد ما لا جزء له اصلا لم يصح كلية قوله وكل مركب انما يتركب الخ التي تقبل القسمة الوهمية فالاولى

ان يدعى في الدليل ان من المعقولات معاني غير منقسمة اصلا ولا اقل من ان يكون لها وحدة ما اي يعقل

من حيث انها واحدة مع ان ذلك الاحتمال في المعقولات غير ممكن لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت

قابلة للقسمة الوهمية لكانت الى اجزاء متشابهة مشابهة للمجموع فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا

يخ اما ان يكون كل واحد منهما مع الاخر شرطا في كون تلك الصورة معقولة اولا بل كان كل واحد منهما

بانفراده معقولا ايضا كالاصل والاول باطل لوجوب ان يكون ح مخالفة في الماهية الكل مباينة الشرط للمشروط

والا لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من عكسه فلا يكون القسمان من الاجزاء الوهمية المتشابهة للكل والقسم

الثاني ايضا باطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع عارض غريب عن ذاتها ونحن ناخذها مجرّدة عن

اللواحق

لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به الحديث

من البسايط لجواز تركيبه من البسايط تم

عن اللواحق الغريبة وبين لزوم الخلف ان يحرز منها البلاغ او كفايته في حفظ هيئة تلك الصورة المعقولة فيكون الجزء الاخر عادا وضاء غريبا فيلزم الخلف والتناقض فلئن قيل لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة قلنا ننقل الكلام الى تلك الخاصية فهي ان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة فاما ان يتعقل ببسايطها او بخاصية اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان يذهب سلسلة التعقلات الى غير النهاية وهو محال او ينتهي الى خاصة بديهية بسيطة او معقولة ببسايطها فيلزم انقسامها بانقسام المحل وهو مستحيل ومن الشكوك ان النقطة عرض غير قابل للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة للقسمة مع انهما حالان في المنقسم فان النقطة حالة في الخط والابوة قائمة بالجسم وكذلك الوحدة والوجود وامثالهما قد يكون صفات للجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب عن النقطة والاضافة وامثالهما فبالفرق بين حلول الشيء في المحل المنقسم من حيث ذاته بما هي هي التي يلزمها الانقسام من تلك الحيثية وبين حلوله في المحل المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة بل من جهة لحوق حيثية اخرى لها ضرورة الى المنقسم سواء كان بالذات او بالعرض لا يلزم من انقسام المحل بجميع الاعتبارات فاذا حل في المنقسم شيء لا من حيث ذاته او كونه منقسما فلم يلزم من انقسامه انقسام الحال كالخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا يحله من حيث انه خط بل من حيث هو متناه وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح وايضا المحاذاة التي هي من الاضافات لا يحل الجسم من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم اخر على وضع ما منه فلا ينقسم بانقسامه الثلثة بخلاف المعاني العقلية فانها حاصلة في الجوهر النفس من حيث هي واما الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فلما ذكره الشيخ الرئيس في بعض مراسلاته الى بهمنيار من ان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان فالوجود الجسمي وكذا الوحدة المادية مما ينقسم بانقسام الجسم والوجود المطلق والوحدة المطلقة مما يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي مثلا في المعنى الجنسي ولا يبعد ان يقال ان الوحدة في الموضوعات الجسمية ترجع الى الاتصال والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلا بفرض اثنينية مشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وهمية وضعية مقدارية واما المعاني التي هي الصور العقلية فانها من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من الانقسام كما علمت واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتب الشيخين ابي علي وشهاب الدين المقتول ضاعف الله اجرهما وللشيخ الرئيس رسالة مفردة فيها مسماة بالحجج العشر احكمها واتقنها

ما يبتني على تعقل النفس لذاتها وقد اشار اليها المعلم الاول بقوله كل راجع في نفسه فهو روحاني وهذا الكلام
في غاية المتانة يطلب شرحه في الاسفار الاربعة من كتبنا واما الاقناعيات الخطابية في تجرد النفس فهي اكثر
من ان يحصى اما الايات الواردة فكثيرة منها قوله تعالى ونفخت فيه من روحي في حق ادم واولاده وفي حق عيسى عليه السلم
وكلمته القاها الى مريم واخواتها وهذه الاضافة مما ينبه على شرف الجوهر الانسي وكونه عريا عن الملابس
الحسية واما الاخبار فقد قال عليه واله السلام انا النذير العريان وهذا اشارة الى تجرد النفس عن علايق الاجرام
وقال ايضا من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال ايضا اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقال من راني فقد راى الحق
ولو لم يكن بينه وبين النفس من المناسبة ما لم يكن بينها وبين الاجسام لما شرط هو عليه السلم معرفة الرب بمعرفة
النفس وتلك المناسبة هي كونها جوهرا غير ذات مقدار وتجزية وتمام هذه المناسبة والمضاهاة ذكرناه
في موضع يليق به ونقل عنه ايضا ان الله خلق ادم على صورة الرحمن وعنه ايضا عليه السلم ما خلق الله شيئا
اشبه به من ادم واطلاق الصورة على الذات المعنوية الوجبية باعتبار كون تلك الذات عقلا وعاقلا
ومعقولا بالفعل منزها عن شوب القوة وان كان لاطلاق لفظ الصورة على الخير المحض والوجود البحت
ما ينبو عنها الطباع العامية انهم لم يفهموا من الصورة الا الصورة المحسوسة ولم يدروا ان الله نعم صورة
الوجود والخير والبهاء بل لفظ الصورة لا يطلق الا عليه فهو صورة الوجود كله كما نظمه حكيم الشعراء

عقل عقلست وجان جان ست او   انچه زو برترست انست او

وقال ايضا عليه السلم ابيت عند ربي
يطعمني ويسقيني فهذه الاحاديث مما يؤذن بشرف النفس وقربها من باريها قربا بالذات والصفات
مجردا عن علايق الاجرام وعوايق الاجسام وقال روح الله المسيح بالنور المشرق عن سرادق الملكوت على
نبينا وعليه السلم لا يصعد الى السماء الا من نزل منها وهذا الحديث شارح لقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك راضية مرضية فان العود والرجوع الى الشيء لا يمكن الا بعد المجيء منه وقال ابو يزيد رضي الله
عنه طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها اي ما وجدت ذاتي في عالمي الاشباح والاجرام وقال ايضا انسلخت
من جلدي فرايت من انا فسمى الهيكل جلدا وقشرا وهذا يصرح بان النفس التي هي اللب غير الجسد الجلدي
الذي هو القشر فالنفس الحسية الانسية ما لم تبلغ اهليتها الى مقام ينسلخ من جلدها كل يوم مثل نفس
الحية او حشية التي تنسلخ عن اهابها كل عام فليست من الحكمة في شيء وقيل الصوفي مع الله بلا مكان اشارة
الى تجرد النفس عن المكان للمعية مع من لا يحويه مكان فان ما مع غير ذي مكان لا يكون ذا مكان وقيل

الفن الثالث في ان النفس تعقل

التصوفي كابن ابي النفس موجود مجرد عن المادة الى غير ذلك من مقالات هؤلاء الاكابر المجردين عن
العلائق المنزهين عن العوائق وكلمات هؤلاء الافاضل في قوة افادة العلم القطعي بحقيقة النفس اشد
واسد من براهين اصحاب العقل فانهم شاهدوا عجائب احوال النفس وماهيتها وغرائب آثارها بذوقهم
العيان دون مزاحمة البرهان ولا تستحقر خطابات المتألهين ولا تظنن انها اقل نفعا في افادة اليقين من براهين
اصحاب البحث الصرف كيف والبرهان معد والواهب للعلم امر سوى البرهان ومقدماته فلا عجب ان يكفي
للنفس بعض الاقناعيات الخطابية لان يحصل لها من المبدء الفياض علما يقينيا وثانيهما ما اشار بقوله و — الخطابيات الاقناعية نسخه
نقول ايضا ان التعقل اي تعقل النفس ليس بالة جسدانية والا لعرض لها الكلال كما يعرض لساير القوى
الجسمانية لضعف البدن عند كبر السن وليس كذلك لان قوى البدن بعد الاربعين تاخذ في النقصان
مع ان القوة العاقلة هناك تشرع في الكمال وما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس لضعف قوته العقلية
بسبب ضعف البدن بل لاستغراقها في تدبير البدن المشرف تركيبه الى الانحلال ولا شك ان الاستغراق
في امر مانع عن سائر التعقلات والحجة في قوة قياس استثنائي تاليها متصلة كلية موجبة استثني فيه نقيض
التالي وهو سالبة جزئية متصلة لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالة جسدانية لكان
كلما يعرض للالة كلال يعرض لها في تعقلها كلال لكن ليس كلما يعرض للالة كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال
ينتج ان تعقلها ليس بالة بدنية واذا قيل عليها انه لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الالة دالا على
ان تعقلها ليس بالة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها بالالة لم يكن صحيحا لانه
استثناء عين التالي وهو غير منتج وتوضيح هذا ان وجود الفعل لشيء في وقت معين يدل على كونه فاعلا
مطلقا واما عدمه في وقت معين فلا يدل على كونه غير فاعل على الاطلاق اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله
بنفسه وثالث الاحكام الثلثة حدوث النفس كما قال ونقول ايضا ان النفوس الناطقة حادثة مع
حدوث الابدان كما ذهب اليه المعلم الاول خلافا لافلاطن ومن تقدمه فانهم قائلون بقدمها ويناسب
هذا المذهب ما ورد في الحديث النبوي من ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام وفي رواية
الاف عام ويوافق مذهب الحدوث ما ورد في التنزيل ثم انشاناه خلقا اخر لانها لو كانت قديمة موجودة
قبل البدن لكانت اما واحدة او متعددة وكلاهما باطل اما الشق الاول فلانه يلزم ان يكون نفس زيد
بعينها نفس عمرو وهو ظاهر البطلان واما الشق الثاني فلانها اذا كانت متعددة فالاختلاف

بينهما امّا ان يكون بالمهيّة ولوازمها او بعوارضها المفارقة لاجائز ان يكون بالمهيّة ولوازمها لانهما
مشتركة واستدلوا على اشتراكها النوعى بشمول حدّ واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف
حدّا لها وبجواز كونه حدّا للبعض رسمًا للاخر وبجواز كون التعريف حدًّا او رسمًا للقدر المشترك
بين النفوس بان كانت متخالفة الحقايق وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فلو كان الاختلاف
بين النفوس بالمهيّة او بلوازمها لكان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز هف ولا يجوز ان يكون
الاختلاف بالعوارض المفارقة لانّ العوارض المفارقة يلحق الشئ من المبدء الفيّاض بسبب القوابل
لانّ المهيّة لا تستحق العوارض لذاتها والّا لكان العارض لازما والقابل للنفس انّما هو البدن قال
بعض الشرّاح انّ شرط العارض المفارقة هو قابلية النفس لا القابل للنفس وبينهما بون بعيد لجواز
حصول الاوّل بدون الثانى اقول الجهة القابلية لا يمكن ان تكون فى ذات الشئ الصورى من دون تعلّقه
بالمادة فلو كانت النفس فى ذاتها جهة قبول لكانت مركبا خارجيا من مادة وصورة على ما يستبين
من مباحث الهيولى مع انها بسيطة هف فمتى لم تكن الابدان موجودة لم يكن النفوس موجودة فيه مسامحة
ظاهرة لانه يفيد رفع الايجاب الكلى والمقصود هو السلب الكلى فتكون حادثة مع الابدان ضرورة
والحجة مبتنية على بطلان التناسخ كما لا يخفى ولبطلان التناسخ حجج بعضها لا يتوقف على حدوث النفس
فلا يلزم الدور وقال العلّامة الدوانى فى شرح الهياكل انا بعد تسليم اتحادها فى النوع نختار تعدّدها
بالقوابل ونمنع انّ نسبة الخارج الى الجميع سواء بل نقول لكل من تلك القوابل استعداد يوجب
ما هو معلول فانّ ذات العلّة مخصّصة للمعلول من غير احتياج الى مخصّص يخصّصها والّا التسلسل كيف
وهم على ان تشخص العقول بالفواعل على ما ذكره شارح حكمة العين قول فيه نظر امّا اوّلا فلانه اشكل
هذا مع القول بعدم تناهى النفوس وتناهى مباديها التى هى العقول الفعّالة او جهات تاثيرها كما
هو مذهب الحكماء وامّا ثانيا فلانّ قوله والّا التسلسل ان اراد منه التسلسل الممتنع وهو الذى فى العلل المجتمعة
فلزومه ممنوع وان اراد التسلسل فى المعدّات والشرايط فامتناعه ممنوع واعلم انّ الشيخ الرئيس ذكر فى الهيات
الاشارات انّ كل ما له حدّ نوعى واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة
لتاثير العلل وهى المادة لم يتعين الّا ان يكون من حقّ نوعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل كلامه
انّ مناط الكثرة والتشخّصيّة هو التعلّق بالمادة فما لا يكون متعلقا بالمادة كحال النفس قبل البدن

الثالث ان النفس حادثة بحدوث البدن

يمتنع ان يكون متعددا واورد عليه بعض الاكابر بانّا ان اريد بالمادة الهيولى الجسمانى فلا نم انّ كل نوع
متكثر الافراد لا يكون الا ماديًا بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى تعدد كثير من الاعراض الحالّة
فى المجردات الموجودات كالعلوم والكيفيات النفسانية وان اريد بها الموضوع الشامل للجسمانيات وغيرها فهب
انه كذلك لكن لا يلزم منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة فى امور مجردة متشخصة
بتلك المحال الاول واعترض الامام عليه بانّ علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت تكثر محالها لكانت
المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر ويتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسى بانّ الشئ الذى
لا يكون لذاته قابلا للتكثر يحتاج فى التكثر الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذى
يقبل التكثر لذاته وهو المادة فلا يحتاج الى قابل حامل بل انّما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واورد عليه
بعض الفضلاء بقوله وانت خبير بما فيه لانه اذا جاز فى نوع من الانواع اعنى المادة قبول التكثر لذاته
فلم لا يجوز فى غيرها كيف والدعوى كلية وهى انّ كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل التخصيص
ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بانّ مواد
الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر فى فرده واما تعدد الاشخاص
العنصرية فللعوارض المختلفة التى تلحق هيولاها الواحدة كالمتصل الواحد من الماء يقوم ببعضه حمرة
وبالبعض الاخر سواد والتشخص واحد فالسؤال انّما يتم لو كانت التعددات اللاحقة بالمادة تشخصاتها
وهو مم بل العوارض لمتشخص واحد قابل وانت تعلم انّ هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق
بل هو جواب اخر عن ايراد الامام اقول وههنا ابحاث امّا فى كلام الامام فلانّ خلاصة كلام الشيخ
انّ الواحد النوعى تعينه امّا بماهيته او لوازمها او عوارضها المفارقة وعلى الاولين يلزم الانحصار فى
فرد واحد وعلى الثالث يحتاج الى مادة حاملة لامكان حدوث العرض المفارق وزواله بناء على انّ
كل حادث يفتقر الى مادة وتلك المادة ليست هى ذلك التشخص المتشخص بذلك العرض لعدم تحصله
بعد ولا ما يحله لامتناع كون الحال محلا لتشخص المحل فبقى ان يكون محل ذلك التشخص هو الحامل له
وللتشخص وعوارضه فثبت انّ كل نوع متكثر الافراد مادى ويلزم من ذلك انّ كل مجرد نوعه منحصر
فى فرده بعكس النقيض واما انّ تكثر الافراد يحتاج الى تكثر المواد لا فليس له عين ولا اثر فى كلام الشيخ
اصلا فسقط اعتراض الامام عنه راسًا واما فى كلام المحقق فلانّ كون الشئ قابلا للتكثر بنفسه غير

معقول سواء كان ذلك الشيء مادة او غيرها و "عتذر عنه بعضهم من ان قبول المادة التكثر
لذاتها لا لابهامها فانها اذا كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان تصير كثيرة بعد ما كانت واحدة
وبالعكس فقد علمت حاله في بحث الهيولى فتذكر ان الموجود الخارجي لا ينفك عن الوحدة الشخصية و
ابهام الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع والاشخاص الجسمانية لا بالقياس الى نفسها فان ابهام الشيء
بالقياس الى نفسه غير متصور فان قلت يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض على القاعدة
المذكورة في كلام الشيخ بهيوليات الافلاك لكونها متكثرة من دون ان يكون لها هيوليات اخر اذ لا هيولى
للهيولى وبان مادة التكثر لما كانت متكثرة فننقل الكلام الى تكثرها فيلزم التسلسل في المواد قلت كلا الوجهين
غير مرضي اما الاول فلانه ان كانت هيوليات الافلاك متخالفة الانواع كما هو المشهور فظاهر عدم ورود
النقض بها كما مر وان لم يكن متخالفة الانواع فجميع اما واحدة فلا يرد النقض ايضا واما متعددة فنقول
تشخصاتها بفواعلها وهي العقول الفعالة والقاعدة المذكورة انما هي فيما اذا كان الفاعل واحدا واما الثاني
فلان الكلام في تكثر الاشياء المتماثلة وفي ذلك هذا كان مستلزما لتكثر المواد لكن لا يلزم من ذلك ان
يكون تلك المواد متماثلة حتى يلزم التسلسل بل ربما يكون متخالفة سواء كان التخالف في ذواتها او في
لواحقها واستعداداتها واما في كلام ذلك الفاضل فمن وجوه **الاول** في قوله اذا جاز في نوع من
الانواع الخ فان قياس سائر الانواع في قبول التكثر الى المادة غير صحيح لما علمت سابقا ان المادة حقيقتها
القبول والانفعال وان جميع الانفعالات في اي نوع كان يرجع اليها وانما هي القابلة للانفصالات
والتعددات ولتوالهما ايضا بخلاف غيرها مما ينعدم عند عروض الانفصال او الاتصال وطريان التعدد
والوحدة **والثاني** في قوله والدعوى كلية ثم في قوله على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض
خلاصة الدليل بالمادة فان المحقق الطوسي ان يخصص الدعوى بغير المادة مما لا يكون قابلا للتكثر بذاته
كما نادى عليه كلامه ولتحقق الفارق لا ينتقض الدليل بالمادة **الثالث** في قوله والنقض من الماء
واحد اذ لا نم ان معروض السواد من الماء عين معروض الحمرة منه واعلم ان القوم قد ذكروا اعتذارا عن قول الحكماء
كل حادث زماني يحتاج الى مادة ان القاعدة منقوضة بالنفوس الانسانية على مذهب ارسطو
واتباعه لحدوثها وتجردها عن المواد ثم اجابوا عن النقض على ما هو المشهور بان المادة ههنا اعم من المحل
والمتعلق به والبدن مادة للنفس بهذا المعنى وانت تعلم ان استعداد الشيء للشيء لا يكون الا فيما اذا كان ذلك

قد تمّ الفنّ الثالث من الطبيعي ويتلوه الفنون الثلثة من الالهيات

مقترنا به لامباينا عنه فالاولى ان يقال ان البدن الانسانى لما استدعى بمزاجه الخاص صورة مدبرة له مقترنة به اى امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود امر يكون مبدأ للتدابير الانسانية والافاعيل البشرية ومثل هذا الامر لايمكن الا ان يكون ذاتا مدركة للكليات مجردة فى ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه فالبدن استدعى باستعداده الخاص امرا ماديا وجود المبدأ الفياض افاد جوهرا قدسيا وكما ان الشئ الواحد قد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر فكذلك يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهى من حيث الفعل والتدبير والتصرف مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران فى وجودها به ولا يلحقها شئ من شائبة الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرته فى دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطون الالهى من باب قدم النفس اليه بوجه لطيف ولكن

هذا آخر شرحنا للقسم الطبيعى

فلنشرع بعده

القسم الالهى مستعينين بواهب الخير والعدل مفيض النفس

والعقل مصلين على النبى والاهل مستغفرين عن النقائص

الانسانية والمعاصى الحيوانية والحمد لله رب العالمين

كتبه الفقير ميرزا عبد الكريم الشيرازى

فى شهر رمضان المبارك

فى سنة ١٣١٢

قد تمّ الفن الثاني والثالث من الطبيعي الفلكيات والعنصريات ويتلوه الفنون الثلثة من الالهي بعون الله بالسعي والاهتمام فى تصحيحها والجمع لحواشيها من اقل الطلاب المحتاج الشيخ احمد الشيرازى غفر الله له

اعلم ان مذهب ارسطو ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء كما صرح به فى سائر كتبه ... والاجماع ... ميرزا ابو الحسن

بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الثالث في الالهيات بالمعنى الاعم التي موضوعها الوجود المطلق وتوضيح ذلك ان الشيء كالانسان مثلا
اي بالافتقار الى المادة اعم من ان يكون صيانة لها اولا آه
قد يوصف بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه مساو لشيء او اصغر
او اكبر وقد يوصف بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى
اوسط هذه النعوت الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اخرها الا من جهة انه ذو مادة
قابلة للانفعالات والتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه
موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معها فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا و
خواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية عوارض
ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم
الالهية فلا محالة موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود
معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض
الموجود واما بحث عن موضوعات العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع هذا
العلم وبالجملة هذا العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فلذلك يجب ان يكون الموجود
المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وهو مرتب على ثلثة فنون
لما علمت ان العلم الالهي باحث عن احوال الموجود المطلق من حيث انها احوال الموجود المطلق ولا شبهة في
ان تلك الاحوال بهذه الحيثية لا يفتقر الى المادة في الوجودين فهي اما ممكن التعلق بالمادة اولا والثاني
اما واجب ولا رتب المص القسم الالهي من كتابه على ثلثة فنون لبيان احوال هذه الاقسام الثلثة للموجود
الغير المفتقر الى المادة وجعل الفن الاول في الامور العامة لكون العام اعرف عند العقل من الخاص
فيكون اولى بالتقديم وسماها بتقاسيم حيث قال الفن الاول في تقاسيم الوجود بمعنى الموجود لكونها اي الامور
تنقسم المهية اليها بحسب الوجود وتفسر الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي
الواجب والجوهر والعرض وهو منقوض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي
يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي ويعرض الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة

بما يشمل

قوله واقسامه الاولية آه التي يمكن ان يعرض للموجود من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا وبالجملة الامر المنحصر [illegible] الاقسام سواء كانت القسمة بها مستوفاة او لا وربما كانت القسمة مستوفاة و الاقسام لا يكون اولية فلا يجوز ان يبحث عنها من [illegible] الاعم بل يكون منشأ للعلم الاسفل كقسمة الموجود الى الاسود واللااسود بالسلب المطلق منها .

بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها
مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله
شاملا لها ولشموله للاحوال المختصة زيد قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض
عليه المحقق الدواني بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم
والملكة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان
او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المباينة
والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع الموجودات
ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فلتكن من مقاصد الفن ثم ارتكبوا في دفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان
الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين
غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام
وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابلة ما هو اعم من ان يكون بالذات او
بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى
على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات الباردة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية
ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف
عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه
الحيثية في الامر العام مع تقييده بما لا يختص بقسم من الوجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف المانع عن
الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات ساير العلوم بيان ذلك ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشي لذاته او
لما يساويه وقد اشكل الامر عليهم لما راوا انه يبحث فيه عن الاحوال التي تختص بانواع الموضوع بل ما من
علم الا وقد يبحث فيه عن الاحوال التي تختص ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى
رؤساء العلم في قولهم بان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او
لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا النوع من العرض
الذاتي لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة

كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما تنحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من
الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض
لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشئ من شئ لا تنافى عروضه لذلك الشئ من حيث هو هو و
ذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص
منها والعوارض الذاتية والغريبة للانواع قد يكون عوارض اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كل
وان كانت مما يقع بها القسمة المستوفاة الاولية له نعم كل ما يلحق الشئ لامر اخص وكان ذلك الشئ
محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا له على ما هو مصرح به في كتب الشيخ
وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شئ
فظاهر ان لحوق الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء للخط ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد
بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما
ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ حيث صرح بان اللاحق للشئ
لامر اخص اذا كان ذلك الشئ محتاجا في لحوقه به الى صيرورته نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا
مع انه مثل العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادري
اي تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص عن الشئ لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل
الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولي له هو المفهوم المردد بينهما وهو مرتب
على سبعة فصول **فصل** في الكلي والجزئي اي الحقيقيين اذ قد يطلق الكلي على ما له فرد في نفس الامر كما يطلق
الجزئي على المندرج تحت شئ وهما الاضافيان واعلم انه لما اشتهر بين القوم ان الكلي امر واحد مشترك
بين امور متكثرة من جزئياته توهم بعض الناس ان الانسانية الكلية مثلا هو واحدة بالعدد موجودة
في كثير ين فحاول المص التنبيه على ازالة هذا الوهم فقال اما الكلي فليس واحدا بالعدد موجودا
في امور هي جزئيات له ذهنية او خارجية والا لكان الشئ الواحد المعين موصوفا في حالة واحدة
بالاعراض المتضادة مثل كونه ابيض واسود بل الكلي هو معنى معقول في النفس يطابق كل واحد من جزئياته
في الخارج او في الذهن على معنى ان ما في النفس لو وجد في اي شخص من الاشخاص الخارجية
والذهنية اي متشخصا بتشخصه لكان اي ما في النفس ذلك الشخص بعينه فحاله بالقياس الى جميع

افراده على السوية من غير تفاوت اصلاً فلئن قيل ان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع فيمتنع اشتراكها فان كانت الصورة الذهنية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضاً يطابق بعضها بعضاً يعني ان الانسانية التي في زيد لو تشخصت بتشخص عمرو لكانت عينه فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور متكثرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذا نا شائية دراكية غير متاصلة في الوجود فهي في وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الجزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هي عليها او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات في الاعيان كتصورات المبادي لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنه ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة ومن الافاضل من اجاب عن هذا الايراد بان الصورة يطلق على كيفية التي تحصل في العقل هي التي تروم انسا لشاهدة ذي الصورة وعلى المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة في الذهن والموصوف بالكلية ليس هو الصورة الحالة في النفس لكونها شخصية بل هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة تلك الصورة الحالة التي هي مثال له لان الكلية هي المطابقة بالمعنى المذكور وهي انما يتصور فيه دون الصورة الحالة لكونها لازمة الحلول في النفس بحسب الوجود الخارجي فيستحيل ان يكون عين الافراد في الخارج وكلما وقع في كلامهم ان الكلي هو الصورة العقلية فالمعنى بالصورة العقلية انما هو المعنى المذكورة لا الصورة الحالة فان لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحالة يطلق ايضا على المعنى المعلوم بها المتميز بها اما على سبيل التجوز او الاشتراك و انت تعلم ان هذا الكلام مبني على ان المرتسم في العقل من الاشياء ليست ماهياتها بل امثلتها واشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس بشيء اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني يخالف الوجود العيني الا على سبيل المجاز والتاويل والادلة قائمة على ان للاشياء نحوا اخر من الوجود يخالف النحو الخارجي منه في الاحكام فالحق ان الصورة الانسانية مثلا الحاصلة في الذهن القائمة بالنفس اذا اخذت من حيث قيامها بالنفس كانت عرضا كسائر الكيفيات النفسانية موجودا خارجيا وعلما جزئيا واذا اخذت معراة عن التشخصات العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت ماهية جوهرية انسانية وموجودا ذهنيا ومعلوما كليا وفي المقام اشكالات كثيرة ليس ههنا موضع بيانها

قال الشارح في الاسفار بعد قوله يلزم ان يكون الجزئيات كلية ان التحقيق ... نحو العلامة الرازي في رسالة تحقيق الكليات ١٢

وحلّها من اراد ذلك فليرجع الى الاسفار الاربعة واما الثاني فانّما يتعين بمشخصاته وهى العوارض اللاحقة للطبيعة الكلّية بسبب الوجود الخارجى مثل الاين والوضع وغيرهما وتلك العوارض المشخصة هى الامور الزائدة على الطبيعة الكلّية لامحالة لان كل كلى فان نفس تصوره غير مانع من وقوع الشركة فيه والتشخص من حيث هو تشخص مانع من الشركة فالتشخص بمعنى ما به المتشخصية زايد على الطبيعة الكلّية اذ لو لم يكن زايدا عليها لما كان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكورة قد يكون نفس ذات المتشخص ومهيته كتشخص ذات الواجب الّذى هو عين وجوده الصادق مفهوم الوجود المطلق عليه وقد يكون زايدا على مهيته وذلك امّا بان يكون لازما لها بان يكون نوعه منحصرا فى فرده كتشخص العقول الفعالة او بان يكون عارضا لها كتشخص افراد الانسان بالعوارض اللاحقة لمهيتها من الكم والاين والوضع و المتى وان سلكت الحق فتشخص الشئ بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يحصل بالحقيقة الا بنحو وجوده الخاص له كما ذهب اليه المعلم الثانى فانّ ما يحصل به التشخص يجب ان يكون فى نفس ذاته بحيث يمتنع عن تصور الاشتراك وما هذا الا الوجود الخاص لكل شئ كما حققناه فى موضعه سواء كان عينا للشئ او زايدا لازما له او مفارقا عنه فاذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشئ فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فانّ التميز فى الواقع غير التشخص اذ الاوّل للشئ بالقياس الى شئ مشارك له فى امر عام والثانى باعتباره فى نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زايد مع ان له تشخصا فى نفسه ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشئ استعداد التشخص فانّ النوع المادى المنتشر ما لم يكن المادة مخصصة بالاستعداد بواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الاعلى وما نقل عن الحكماء انّ تشخص الشئ بنحو العلم الاحساسى او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلناه فانّ كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه الشيخ الاشراقى فى المطارحات من انّ المانع للشركة كون الشئ هوية عينية لما مرّ ان الشركة هى المطابقة للاشياء ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متأصلة والهوية العينية ليست فى الحقيقة الا الوجود الخاص للشئ لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد بالغ واكد القول فى ان الوجود امر ذهنى لا هوية له فى الاعيان والعجب انّ التشخص عنده اذا كان بنفس الشئ الذى هو غير الوجود وغير الوجود امّا نفس المهية المشتركة او هى مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بانّ كل واحد من هذه الاشيا

نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلى فهذه الهوية العينية اذا كانت خارجا عن الوجود الخاص
الذى خصوصيته بنفس ذاته كامنة فى شئ فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من
ان تشخص كل شئ بجزء تحليلى لم يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن الهوية فى الاعيان وما قيل
من ان تشخص الشئ بالفاعل فهو ايضا لا يرجع الى ان الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد
الوجود هو مفيد التشخص وقد ثبت ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص
لكن كلامنا فى التشخص الذى هو قيد للتشخص لا فاعل له وكذا ما هو مختار لبعض وهو ان تشخص الشئ بارتباطه
الى الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ جميع الاشياء لانا قد حققنا فى كتابنا الكبير ان المهيات انما ترتبط بالجاعل
الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهومات مهياتها فى انفسها فبالوجود يرتبط كل شئ الى علته وهكذا الى ما هو
علة الجميع فالوجودات فى الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل العلم ان من التشخص نفس
تصور يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات لذاتها لا يمنع الشركة ولا بسبب لازم لانه لا بد منتفق
فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله
على التميز الذى هو شرط للتشخص فان الهيولى حالها فى التشخص ومنع الشركة بحسب الصورة حال غير قابل
النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص بالمادة الحاملة لافراده بوضع خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فنعلم
ان المادة ايضا غير كافية لتميزه فان كثيرا من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه فى مادة واحدة فى زمان
وامتاز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص بسبب
احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز الفارق بين الشيئين لا ما يجعل
الطبيعة متشخصة ولهذا حكم حيث راى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء التشخص بان المشخص هو وضع
ما من الاوضاع الواردة على الشخص فى زمان وجوده ولولا ان مراده من المشخص علامة التشخص ولازمه
كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادى كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وقد يقال
على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان ان الزمان نفسه اذا كان
مقدار الحركة الفلك فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر والجواب ان التميز بين
اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست لها هوية غير الاتصال والانقضاء
والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا او بم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما ∴

مراده ما سوى الواجب تعالى اذ الواجب لا جزء له اصلا تحليليا او غير ذلك منه

وزمان خاص صح

حيث راى ان الوضع والزمان متبدلان

ويساويهما في الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لمصار الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما على يوم كذا ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه منها ليس الا بنفس كونه اثنين و يتضح ذلك اتضاحا شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته المقدارية لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ انه ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته الا الوضع مراده الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن وضع اخر كالقعود عن القيام فهما كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من انه انما يحصل بنفس حقايقهما فالتشخص بهذا المعنى ايضا قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من اللوازم وقد يكون بعارض لاحق في اول الوجود وقد تبين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه **فصل في الواحد والكثير** اما الواحد فيقال لما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وهذا اولى مما قال من الجهة التي يقال انه واحد لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه صريحا وانما قيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه لا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الواحد الغير الحقيقي في التعريف المذكور واعلم ان الواحد قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد وهو احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو من جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة اي خارجة محمولة عليها والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو المتحدين في الانسان والثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين عليه فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة والواحد الحقيقي هو الذي جهة الوحدة فيه عين ذاته وان كان الواحد الحقيقي في اصطلاح

في التعريف المذكور فان الواحد الغير الحقيقي

وهو الذي يقال له الواحد العددي في اصطلاح القوم كما يعرف قوله وقد يكون واحدا بالعدد اي بالشخص كزيد

اخص منه كما يظهر من كلامه ولا مشاحة في ذلك وهو قد يكون بالعدد اى بالتشخص وح اما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في الحقيقة اما بالذات كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار كما ان وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي لم كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناس غير واحد والتمامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء و الخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته اما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير واذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الحقيقي في عبارة المص حيث قال الحد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا وح اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة المتشخصة او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس المتشخصين وثمام شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى ان العشرة في عشرية واحدة وكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى الكثرة نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل فالاحق بالوحدة الواحد الحقيقي واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد لا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته واما الكثير فهو ما يقابل الواحد اى ما ينقسم من حيث انه ينقسم وينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة وليس ببعيد ان يتصور المتعلم التقابل عند ذكرها لما بينهما من اللزوم فيتحير لحصول الاشتباه لانه انها قسم من اقسام التقابل ام لا اورد هذا لبيان ماهيته وذكر اقسامه لزوال الاشتباه الموجب لتحير المتعلم فقال الاثنان اى العرضان عند من لم يعتبر التضاد في الصور النوعية من اتباع المعلم الاول والمكان عند غيرهم من شيعة الاقدمين قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان اصلا سواء كان بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق في شئ واحد اى في موضوع على الاعتبار الاول او محل على الاعتبار الثاني من جهة واحدة هذا لادخال مثل الابوة والبنوة المطلقتين لا لاخراج ابوة زيد وبنوته الموجودتين فيه لانهما ليستا متضايفتين لجواز تعقل احديهما الا بالقياس الى تعقل الاخرى واما المطلقتان فهما متضايفتان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة كزيد بضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد فلا بد من التقييد بجهة واحدة ليدخل المتضايفان المطلقان الموجودان في ذات واحدة في التعريف فانهما وان اجتمعا في موضوع واحد لكنهما بجهتين مختلفتين فان ابوته بالقياس

الى ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه وقيد الاجتماع مغن عن ذكر في زمان واحد كما وقع في كلام بعضهم واقتنا
اربعة وجه الحصر ان المتقابلين ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب محل قابل لما اضيف اليه السلب
في الجملة سواء كان بحسب شخصه في وقته كعدم اللحية عن الكوسج او لا في وقته كعدمها عن الامرد او نوعه
كعدمها عن المراة او جنسه كعدمها عن الفرس او جنسه البعيد كعدمها عن الشجر فبينهما تقابل الملكة و
العدم والا فتقابل السلب والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس
الى الاخر فتقابل التضايف والا فالتضاد وقد يقال في وجه الحصر لانهما اما وجوديان او لا وعلى الاول
اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون
احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او
فهما السلب والايجاب لكن يرد عليه الاعتراض من وجهين الاول جواز كونهما عدميين بان يكون احدهما
مضافا الى الاخر كالعمى وعدم العمى الثاني ان وجود الملزوم لمحل يقابل انتفاء اللازم عن ذلك كوجود الحركة
لجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها وهذا التقابل غير داخل في السلب والايجاب والعدم والملكة اذ
المعتبر فيهما ان يكون العدمي عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل
اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة
صار مقابلا للحركة ثانيا وبالعرض احدهما الضدان وهما الموجودان اي الوجوديان والوجودي ما لا يكون
السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا او لا غير المتضايفين سواء كان بينهما غاية التباعد والخلاف
كالسواد والبياض او لم يكن كذلك كالحمرة والصفرة وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع
كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان ويمكن كالثقل
والخفة للفلك وثانيها المتضايفان وهما موجودان اي وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة
والبنوة فان كل منهما لا تعقل الا مع الاخرى وبالعكس لا يقال التضايف اعم من ان يكون تقابلا وتماثلا او
تضادا او غير ذلك بل حضر لما فكيف يجعل قسما من التقابل الاخص منه مطلقا وقسيما للتضاد لانا نقول مفهوم
التضايف اعم من مفهوم التقابل ومفهوم التضاد العارضين لاقسامهما وهذا لا ينافي كون معروض التقابل
اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما من حيث هو هو مندرج تحت المضاف ومن حيث الصدق
على الافراد معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباين له فلا منافاة وثالثها المتقابلان بالعدم

قوله لكن يرد عليه اه واعلم ان هذا الاعتراض يرد على الوجه الحصر الذي ذكره ... داخلة في التضاد ... لانه لم يؤخذ في وجه حصره كون المتضادين وجوديين كما اخذ في وجه الحصر الثاني ولا يكون داخلة في السلب والايجاب ولا العدم والملكة لان انتفاء السخونة مثلا وان كان عدما ولكن لا يكون عدما للاخر فلا يكون عدما للاخر فلا يكون منهما

قوله ويمكن الجواب ... منه الرفع ... المعهود و المصداق فالسلب رفع الايجاب بالاول والايجاب رفع السلب بالثاني فيكون كلاهما رفعا ...

٢١٣

والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اى عدما لذلك الوجودى سواء كان بحسب شخصه
في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا لكن يعتبر فيهما موضوع قابل
لذلك الوجود كالبصر والعمى والعلم والجهل واعلم ان ما ذكر في تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم
هو الذى اورده الفلاسفة في علم الميزان واما في الالهيات فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر وهو
في المتضادين كونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدمى سلب الوجودى عما من شانه
ان يكون في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج دون عدمه عن الامرد وكل واحد منهما بالمعنى الاول
اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين
عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقى لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون
المطلق بالحقيقى والمقيد بالمشهورى ثم القدح الذى يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة
من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب والشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة
والعدم على التفسير الاخص مدفوع عنه بان الحصر انما هو باعتبار معنى الاعم اعنى المشهورى من التضاد
والحقيقى من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك فيه وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في
اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للاخر
كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم انه
يدخل فيه بعض اقسام الملكة والعدم اعنى ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك
في التضاد المشهورى فعلى هذا التقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثانى ان غاية
الخلاف شرط في التضاد المشهورى ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد
والحمرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فزيد عندهم قسم خامس في اقسام
التقابل والحق خلافه فان تقابل الاوساط تضاد حقيقى كتقابل الاطراف بيان ذلك ان كل مرتبة من السواد
مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذى لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية هى
بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض كما قال الشيخ في الشفا السواد
الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الذى هو سواد بالقياس الى الاخر فاذا تحقق ذلك فنقول كل وسط
من اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ لا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار ما به

تضاد منطقى — مطلق در مشهور
عدم و ملكه منطقى — مطلق در حقيقى
تضاد الهى — مقيد در حقيقى
عدم و ملكه الهى — مقيد در مشهور

الى سواد

الى سواد دونه في المرتبة الى البياض المطلق او البياض الوسط لكونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه يكون ذلك سوادا بالنسبة الى هذا ويمتنع ان لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا فلا فرق بينه وبين البياض العلوي في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو بالاعتبار الاول فلا يزيد في التقابل قسم خامس ورابعها المتقابلان بالسلب والايجاب وتقابلهما يسمى بالتناقض وهو قد يطلق على ما بين القضايا ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد فرس وليس زيد بفرس وقد يطلق على ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم في نفسه كالفرسية واللافرسية او بحسب الانتساب الى شيء اخر بالحمل كزيد فرس وزيد لا فرس فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما صدقا ولا صدق على شيء فاذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته لم تحصيلا واثبات سلبه ايجاب سلب المحمول وانما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه ولا وجودا لغيره انتهى ومن احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق في الذهن واللفظ مجازا دون الخارج واليه اشار بقوله وذلك في الضمير لا في الوجود لان التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين واحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها اعتبارات لفظية فالنسبة بينهما اعني التقابل انما كانت في اعتبار العقل لا في الواقع واما عدم الملكة فلم يخل من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة في الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة في الوجود هي كونها منتزعة من امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق

فصل في المتقدم والمتاخر المتقدم يقال باعتبار التقدم على خمسة اشياء بحسب الاستقراء المشهوري وقد ذكر بعضهم في بيان الانحصار ان التقدم اما

الفن الاول في اقسام التقدم وتعريفها

ان يكون بحيث يقتضي عدم الاجتماع بين المتقدم والمتاخر في الوجود ام لا الاول هو المتقدم بالزمان و
الثاني اما ان يكون محتاجا اليه المتاخر اولا والاول اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو العلي اولا وهو الطبعي
والثاني اما ان يعتبر فيه مبدأ يكون الاقرب منه تقدما وهو الرتبي اولا وهو الشرفي وهذا الوجه انما
يتم لو تم بانضمام الاستقراء اليه لما في الاخير من المناقشة احدها المتقدم بالزمان وهو ان لا يجتمع المتقدم
مع المتاخر في زمان وهو ظاهر كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على عيسى عليهما السلام
لكن الاول بالذات والاخر بالعرض والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الاخر اي المتاخر
الا وهو موجود معا او قبلا ليشمل العدمات وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود لا يخفى عليك
ان هذا لا يصدق على تقدم الجزء الصوري على المركب فالاولى ان يقال هو ما يكون محتاجا اليه المتاخر
ولا يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين قيل ينبغي ان يزاد في تعريفه قيد كونه غير مؤثر في
المتاخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية واعترض عليه بانه ان اراد بالمؤثر الفاعل المستجمع لشرائط التاثير فلا حاجة
الى القيد المذكور لخروجه عن قوله وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود وان اراد المؤثر في الجملة فالتقييد
مضر لان تقدم الفاعل الغير المستجمع على المعلول تقدم بالطبع فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا
والثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر واعلم ان الترتيب بين الاثنين في الخسة والدناءة مندرج
في هذا القسم والرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود او كان نفس المبدأ المحدود
سواء كان بحسب الحس وضعا ان كان الترتيب بحسب كترتيب الصفوف في المسجد منسوبا الى المحراب او كان
بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترتيب الاجناس والانواع سواء اخذ من الجنس العالي
فيكون كل ما هو اعلى اقدم او اخذ من الشخص فيكون الامر بالعكس والخامس المتقدم بالعلية وهذا التقدم
من جهة العلاقة العقلية التي بين المؤثر المستجمع لشرائط التاثير وبين معلوله فهو في الحقيقة نفس العلية
كما هو مصرح به في كلام بعض الحكماء كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانا معا في الزمان اعلم ان
ههنا قسما اخر من التقدم وهو ما بحسب الماهية كتقدم مقومات الماهية عليها مع قطع النظر عن اعتبار
الوجود والعدم بل بحسب اصل تجوهر الذات والذاتي لا يقال انه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق
تعريفه عليه لانا نقول لا شبهة في انه يوجد لهذه الاقسام الثلاثة من التقدم اعني بالطبع والعلية وما
هو بالماهية قدر مشترك وهو كون الشيء مفتقرا اليه بالذات فعلى هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاولية

وفي المتقدم بالمهية

للتقدم اربعة لا خمسة لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما ما بالطبع وما بالعلية
لينحصر التقدم في الاربعة مع ان التقليل في الاقسام مطلوب لاجل نكتة نذكرها الان فاذا لم يفعلوا
كذلك لاجلها فيجب عليهم ان يذكروا هذا القسم ايضا اي التقدم بحسب الماهية ولم يهملوه والنكتة هي ان
اطلاق التقدم على اقسامه ليس بحسب اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة والمجاز بل بحسب المعنى المشترك بينها او
ان كان على سبيل التفاوت والتشكيك وذلك المعنى المشترك هو ان يكون المتقدم من حيث هو متقدم
شئ ليس للمتاخر ولا يكون ذلك الشئ للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم وذلك الشئ بما هو ملاك التقدم
وبحسب اختلافه وتعدده تختلف الاقسام وتتعدد فاذا كان اختلاف انحاء التقدم تابعا لاختلاف المعاني
التي فيها التقدم فكان ملاك التقدم في العلي والطبعي مختلف فيختلفان باعتباره لان ذلك في الاول
نفس الوجود من جهة ان الوجود حاصل للمتقدم حيث لم يكن حاصلا للمتاخر ولا يكون حاصلا للمتاخر
الا حين يكون حاصلا للمتقدم من دون اعتبار الافادة والايجاد كتقدم الواحد على الاثنين وفي الثاني
وجوب الوجود فان الوجوب حاصل للعلة في مرتبة امكان المعلول وللمعلول وجوب وجود حاصل
من العلة وان كانا معا في الزمان فكذلك ملاك التقدم فيما يكون بحسب الماهية يخالف الملاكين فيجب
ان يكون هذا التقدم يخالف التقدمين الاخرين اذ الملاك فيه اصل تجوهر الماهية وتقومها فان ماهية
الجنس تحصلت في مرتبة لم يتحصل في تلك المرتبة ماهية نوعه وما تحصلت هذه في مرتبة من المراتب الا
وقد تحصلت تلك معها ودونها فيكون للجنس تقدم على نوعه باعتبار اصل التقوم مع قطع النظر عن
الوجود فثبت ان هذا نحو اخر من التقدم وان كان يجمع الثلثة معنى واحد هو التقدم الذاتي اعم من
ان يكون التفاوت في اصل الوجود او في عارضه الذي هو الوجوب او في معروضه الذي هو الماهية
ولا يخفى عليك ايضا ان تقدم الفاعل التام على معلوله تقدم بالماهية عند الاشراقيين القائلين بالجعل
البسيط الذين جعلوا التاثير والتاثر في اصل الماهية ويتفرع على ذلك كون الجوهر مختلف الصدق مقولا
بالتشكيك على افراده اذا كان الجواهر بعضها علة لبعض وهم قد التزموا ذلك وقالوا الجواهر الصنمية التي
ظلال الجواهر العالم الاعلى واما عند اصحاب المعلم الاول فتقدم العقل على الهيولى مثلا وكذا تقدم الهيولى
والصورة على الجسم ليس الا بحسب الوجود لا بحسب الماهية وليس عندهم حمل الجوهر على العقل متقدما على حمله على
الهيولى وان كان وجود العقل متقدما على وجود الهيولى ولا الهيولى في انها هيولى مفتقرة الى العقل

بل نفتقر اليه في وجودهما وكذا حال الجسم بالنسبة الى جزئيه اقول وممّا يستغرب ان جماعة من المتاخرين لم يجوزوا التفاوت في ذاتيات الاشياء وماهياتها بوجه من الوجوه ومع ذلك انّهم ذهبوا الى انّ الوجود امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاختاروا في الاول راي المشائين من اصحاب المعلم الاول وفي الثاني راي القدماء والفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين يلزمهم الاعتراف بانّ جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تاثير ولا تاثر في الوجود عندهم على ما اختاروا وهم يتحاشون عن ذلك وهذا عجيب منهم واما المتاخر فيقال على مقابل المتقدم في معانيه فيكون اقسامه كاقسامه وكذا المعية لكن في المعية قسم اخر وهو المعية في الوجود مطلقا كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ذاتية ولا يكونان زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء كان احدهما زمانيا وهو المسمّى بالدهر او لا يكون وهو المسمّى بالسرمد بل المعية بين الزمانيات ذات اعتبار تجواهر ذواتها مع قطع النظر عن تغيراتها الزمانية معية غير زمانية وقد وقع في كلام الاوائل نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليهم الامام الرازي قائلا في كتاب المحصل انّ هذا التهويل خال عن التحصيل لانّ المفهوم من كان ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان امّا ان يكون قار الذات فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات وقال خاتم الحكماء في نقده انه لا شك انّ وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات الثابت الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان بهذا التهويل او بغير هذا التهويل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا واذا تقرر اختلاف المعاني فللمصطلحين ان يعبّروا عن كل معنى بعبارة يرون انها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بالتحصيل هاهنا غير دلالة العبارات على المعاني **فصل** في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيره وكلما كان كذلك لا يكون اقدم من وجوده ولا في مرتبة وجوده وجود بان يكون بينهما معية ذاتية لاستلزامها التعلق بالغير فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لانّ هذه الاشياء توجب التاخر والاحتياج ويسقط الاولية والتقدم والقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده كالاجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة واما الابداعيات العقلية فالحق خروجها عن افق الزمان وعدم اتصافها بشيء من القدم والحدوث الزمانيين فما ظنك بالرب جميعها فهو ارفع واقدس من ان يقع في الزمان

مع القار الذات الباقي صح

اي معية المتغير مع المتغير ومعية الثابت مع المتغير ومعية الثابت مع الثابت بتحرزا

كما قيل ليس عند ربك صباح ولا مسا فما وقع في بعض الشروح ان القديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان غير مستقيم والمحدث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره كالممكنات والمحدث بالزمان هو

الذي لزمانه ابتدا او قد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودا كاشخاص الكائنات العنصرية وقد يستعمل كل من القديم والحادث بازاء معنى اخر اضافي فيقال القديم للشيء الذي هو اعتق واسبق بالقياس الى ما هو اقرب عهدا فيقال للاخر الحادث بالقياس اليه وقد يفسر القديم والحادث الاضافيين بامرين لا زمان دخل فيه المسبوق الا وقد كان سابقه داخلا فيه واما السابق فقد دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلا فيه وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة وهي ههنا اعم من الموضوع والهيولى والبدن لان الحادث الزماني اما ان يكون عرضا وصورة او نفسا ومدة وهذا ظاهر من مفهوم الحادث الزماني وبيان الحكم الاول قوله لان امكان وجوده سابق على وجوده والا لما كان قبله اي قبل وجوده ممكنا الذات بل ممتنعا الذات لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق العدم وح اما ان يصير ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي هذا خلف لاستلزامه تخلف الذات عن نفسها واما ان يصير واجبا فيشتد الاستحالة للزوم الانقلاب مع مسبوقية الواجب بالعدم وذلك الامكان امر وجودي اي ثابت وان كان ثبوته على نحو ثبوت المعدومات والاضافيات التي يتصف بها الاشيا في الخارج والا لما كان الممكن متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا وبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان منفيا لم يتصف الحادث به هذا خلف فثبت ان الامكان نحو من انحاء الثبوت الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من اثبات المادة وما في حكمها للحوادث وعلى ما قررنا الكلام المص يندفع عنه كثير من الشكوك منها ان المفارقات ممكنة الوجود يجب ان يكون حيثياتها قبل اتصافها بالوجود قبلية بالذات فيلزم امكاناتها قائمة بمحل اخر غيرها فتكون مادية هذا خلف ووجه الاندفاع ان اتصافها بالامكان ليس في الواقع بل في مرتبة حيثياتها من حيث هي هي وانما الثابت لها في الواقع الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل الحق اياها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب الواقع لكن الواقع اوسع منها فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضرورته فيه والسر في ذلك ان الامكان صفة سلبية والاتصاف بامر سلبي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان بهم في المفارقات يجامع الفعلية فلا ينكر ليسيها

قوله لعدم احتمال كونه واجبا اي لا يمكن كونه واجبا قبل وجوده لان العين ... قالوا والا لكان قبل وجوده اما واجبا او ممتنعا ثم صار ممكنا قبل وجوده ... الانقلاب ... مرجع لزوم الانقلاب من الامتناع ... الامكان او وجوب

٣ فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا انتهى

الذات الموقوفة بها بخلاف امكان الحوادث المادية لوجودها الثبوت الخارجي فانه يحتاج الى حامل مغاير
يغاير ذلك الحادث كما علمت في بحث الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك بان الامكان في المفارقات
بمعنى آخر وهو انه متى عدمت علتها عدمت هي بخلاف ما نحن فيه فان الحادث يمكن ان ينعدم مع بقاء
علته لفساد يعرض لجوهره وهو غير صحيح اما اولا فلان الامكان الذي هو قسيم الوجوب والامتناع
مشترك في الجميع بمعنى واحد واما ثانيا فلان قولهم معنى الامكان في المفارقات هو انها ينعدم لو انعدمت
علتها فاسد بل الحق ان هذا المعنى تابع للامكان لا انه نفس الامكان سواء كان في الابداعيات او في الكائنات
واما ثالثا فلان انعدام الشيء مع بقاء علته غير معقول اذ الشيء يجب وجوده بوجود علته ويستحيل عدمه مع وجود
علته سواء كانت العلة بسيطة دائمة او مركبة فاسدة ولو دامت العلة المركبة لدام معها المعلول فترتب المع على علته
غير متفاوت في الدائم وغير الدائم وذكر شيخ الاشراق في المطارحات ان الاولى في الجواب عنه ان الشيء
في الكائنات ليس معناه الامكان الذي هو قسيم الضرورتين الوجود والعدم وان كان هذا الامكان يقع
ويصدق على القديم وغيره لكنه بل هذه هي معنى الاستعداد التي لا تجتمع مع وجود شيء والامور التي
لا تتقدمها استعداد اصلا اقول هذا الجواب صحيح لكنه لما اشتهر ابتناؤها على ان الامكان في
الحجة المذكورة بالمعنى الشامل لوجود الامتناع بل الاحدى بمعنى الكيفية الاستعدادية التي بها
صدور بعض الحوادث دون غيرها عن جاعلها المتساوي النسبة الى الجميع لم يكن اتمام الحجة
على الوجه المذكور بل الحق ان الامكان المأخوذ في الحجة هو الامكان الذاتي الذي يتصف به جميع المهيات
لكن الفرق بين المبدع والكائن ان حامل الامكان في المبدع هو مهيته باعتبار بعض الملاحظات العقلية
التي يحلل بها العقل الموجود البسيط فيه الى مهية ووجود ويحكم عليها بالامكان بخلاف الحادث فان
حامل امكانه قبل وجوده شيء آخر غير مهيته فالامكان في الجميع بمعنى واحد الا ان تحققه في الكائن
كاشف عن مادة سابقة وكيفية حاصلة فيها يطلق عليها الامكان الاستعدادي بها يزول عدم
مناسبة ذلك الكائن لصدوره عن المبدأ الفياض وتلك المناسبة حاصلة في الابداعيات بحسب ذواتها
من دون الاحتياج الى امر يقربها الى مبدعها في تجرد امكاناتها الذاتية ووجود سببها الجواد ساذجة
عنه بخلاف الكوائن الفاسدة فان الامكان الذاتي فيها غير كاف في صدورها بل لابد فيها معه من شيء
امر خارج عن ذواتها يلحق موادها ويقربها الى جاعلها التام بعد كونها بعيدة المناسبة لدونها النقص

بالامتناع والعدم بان يقال ما ذكره من عدم الفرق بين امكانه ولا امكانه لم لو كان صحيحا لكان جاريا في الامتناع

والعدم بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له وكذا عدمه لا ولا عدم له فلو لم يكن كل منهما ثبوتيا

لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحل في الجميع ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة

عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية وكما انه فرق بين اتصاف الشئ

بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك لا فرق بين اتصاف الشئ بصفة عدمية وبين سلب

الاتصاف بها وحل الاندفاع ان المقصود من كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا للشئ في الخارج

وان كان كونه ثابتا للشئ في الخارج يستلزم ثبوته في الخارج لان صدق القضية من التحقق

في الخارج الذي صدقه من وجود المادة في الخارج لان ثبوت الشئ ان كان للاخر يستدعي وجود

... [illegible] ... في الخارج ... [illegible]

... [illegible] ...

... [illegible] ... الموصوف ... [illegible]

قولنا امكانه لا ولا امكان له وكذا العدم والامتناع ... [illegible] ... الاتصاف بهما

... [illegible] ... اتصافها بصورة

... [illegible] ... قولنا امتناعه لا ولا امتناع له ... [illegible] ... على امر لو ...

الاتصاف ... [illegible] ... موضوع في الخارج ... ذلك الموضوع ...

لذلك الممتنع بل يكون مادة لنقيضه كما في القياس الخلف لصورة التجريد وقال بعض ... [illegible] ... قولنا

امكانه لا ... [illegible] ... سلبية والصفة السلبية انما تتحقق ... [illegible] ... موصوفهما ...

الحادث معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما ... [illegible] ... الامكان للحادث ...

والفارق ... [illegible] ... معنى الكلام حيث ... [illegible] ... وليس ... [illegible] ...

الامكان سلبية ... [illegible] ... متحقق قبل الحادث لعدم موصوفه ... الحادث ... [illegible] ...

اقول هذا الجواب في غاية الركاكة لوجوه **الاول** انه ... ما ذكره ... لا يكون الممتنع ممتنعا ولا المعدوم

معدوما ... ما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه لا وعدمه لا ولا امتناع ولا عدم له **الثاني**

انه معارض بانه لو كان الامكان وجوديا لكان للحادث امكان قبل وجوده ... الوجه ... تمة

النص الاول في ان الامكان لا يكون قائما بنفسه.



تحقق موصوفها والحادث والحادث لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنا والجواب انه قائم بالمادة مستلزم الالتزام **الثالث** ان قوله الصفة السلبية انما تحقق بتحقق موصوفها ان اريد تحقق الموصوف تحققه في الخارج فمنقوض بالمعقولات الثانية وان اريد تحققه مما تحقق فمسلم واللازم منه عدم اتصاف الحادث بالامكان قبل
اي الاعتبارية كالمعقولات الثانية المتحققة بمرة
وجوده اتصافا خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في نفس الامر وبالحقيقة امكان الحادث قبل وجوده وصف
و ان رفع لما يقال ان الحادث معدوم في الخارج فكيف يكون
خارجي لموضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كالمضاف اليه فاتصاف الموضوع بالامكان حال خارجي له واتصاف الحادث به قبل الوجود حال عقلي له ولما لم يكن وجود الحادث لا في غيره فلم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير والامكان لا يكون قائما بنفسه اذ لو كان كل ما اتصف به شيء من الممكنات وما كان اتصاف بعض الاشياء به اولى من غيره ولان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو
امكان
اي الامكان الوجود لمن المهية والحاصل ان امكان الوجود نسبة بين الوجود ونسبة بين الوجود وذات الممكن والنسبة من الاعراض بل هي اضعف الاعراض فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما بمحل موجود وليس ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث لعدم وجوده بعد ولا ذات الفاعل بناء على ما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار فاعله عليه لتعلل اقتدار الفاعل وعدمه بامكان المعلول وعدمه اذ يقال هذا مقدور لانه ممكن وذاك غير مقدور لانه غير ممكن فلا يكون الممكنة عين المقدورية فذلك المحل الموجود اما امر منفصل عن الحادث او متعلق به واستحالة الاول معلوم لان حامل قوة الشيء لا يكون امرا مباينا له اذ ليس كونه امكانا للحادث حينئذ اولى من ان يكون لغيره فتعين الثاني وهو المادة فكل حادث يسبقه امكان وجوده وهيولى والهيولى لا يصح حدوثها الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هيولى وامكان فيصير الهيولى صورة او هيئة فيه فلا يكون هيولى وهو خلف فلا حادث الا والقوة وجود في هيولى وذلك اما ان يكون مع المادة كالنفس او من المادة كالصورة او في المادة كالعرض واحتياج الحادث الى المادة من وجهين احدهما ان استعداد المادة شرط في وجوده فانه اذا كان الفاعل مفارقا لا يتغير تجدد الحادث لتجدد القابل او ما في حكمه وحصول استعداده له بعد عدم كونه مستعدا والا يلزم من وجود الحادث في وقت مخصوص دون غيره من الاوقات ترجيح بلا مرجح والثاني لحاجته الى المادة في قوامه او في فعله الذي به يتحقق تمامه وكماله وهيولى المتفاسدات واحدة والا لكان الفاسد مع مادته والكائن حدث مع مادته فيكون الهيولى

قوله ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في نفس الامر اي فانه حينئذ في الخارج ان هذا الشيء الحادث متصف بالامكان الخارج في الواقع وبنفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر ولما كان نفس الحادث معدوما في الخارج فلا بد لصحة هذا الاتصاف الواقعي الخارجي من موضوع هو مادة الحادث ليتحقق ان الصفة ان كانت ثبوتية وصفة السلبية لا تحقق تحقق موصوفها الى اخر ما يقال لا تنافي بينهما المراد ان ...

فاسداً کما بیّنا وهذا خلف قال الشارح للتبدیل لم لایجوز ان یکون الحادث جوهراً غیر جسمانی حالاً فی جوهر اخر کذلک ولم یقم دلیل علی امتناع ذلک او عرضاً قائماً بجوهر غیر جسمانی فان علوم العقول والنفوس وادراکاتها الثابتة لها علی الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس ولیست باجسام ولا ممکنا تعلیم الهیولی بحیث تتناول الجسم وغیره اذ یبطل حینئذ ما فرّعوا علی هذه القاعدة مثل ما سیجیء من ان العقول جمیع کمالاتها بالفعل لا انه یکون بعضها بالقوة فیوجب کون العقول مادیة لان کل حادث لا بد له من مادة اقول قد حقّقنا فی مبحث الهیولی ان جهة الامکان الاستعدادی والقوة یرجع مطلقا الی الهیولی وان الهیولی لا حقیقة لها الا القوة والامکان لضعف وجودها وخسة جوهرها فالعقول لقوة جواهرها وشدة فعلیة وجودها لا یمکن ان یکون مادة لصورة حادثة او موضوعا لعرض حادث لفقد القوة والاستعداد فیها لانهما من لوازم الهیولی بل عین الهیولی وذوات العقول صور مجردة لیست جواهرها جواهر استعدادیة بل صوریة محضة کما برهن علیه فی کتب المعلمین ارسطو والفارابی وفی کتب الشیخ الرئیس ایضاً کالشفاء والنجاة والتعلیقات والمبدأ والمعاد واما النفوس سواء کانت فلکیة او انسانیة فهی وان کانت محالّ الحوادث مثل الاشواق والعلوم المتجددة السانحة لها من المبادی العالیة فاستعداد تلک الحالات المتجددة فیها لاجل تعلقها بالمواد فجهة القوة فیها ایضاً یرجع الی الهیولی فانها قد علمت انها من حیث الذات وان کانت مجردة لکنها من حیث الافاعیل والانفعالات مادیة فما ذهب الیه الفاضل من ان جمیع کمالات العقول فطریة ولیس لها کمال منتظر وتعریفهم ذلک علی المسئلة المذکورة حق لا ریب فیه ولا نطاق یعتریه

فصل فی القوة والفعل

لفظ القوة کان معناه المتعارف عند الجمهور تمکن الحیوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الی سببه المسمی قدرة وهی صفة بها یتمکن الحی من الفعل والترک بالارادة ونسبتها الی الطرفین بالسویة ثم الی لازمه وهو کون الحیوان بحیث لا ینفعل سریعاً ویتأبی عن التأثر ثم عمّم فاستعمل فی کون الشیء مطلقاً بهذه الحیثیة ونقل ایضاً من القدرة الی لازمها بالنسبة الی المقدور وهو امکان حصوله مع عدمه ای القوة الانفعالیة التی لا تجامع الفعل وهو الذی یتوقف علیه وجود الحادث کما مرّ وهذه القوة قد تکون لتهیّؤ الشیء لواحد فقط کقوة الفلک علی قبول الحرکة فقط وقد تکون لتهیّؤ الشیء وضده جمیعاً وقد تکون فی شیء قوة لقبول آخر دون حفظه وقد تکون فیه قوة للقبول والحفظ جمیعاً والاول کالماء والثانی کالارض والهیولی الاولی فیها قوة قبول سائر الاشیاء وان تخصص قبولها

لبعض الاشيا دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما تستعد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال والفرق
بين القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة تكون قوة على الشي وضده بخلاف الاستعداد وهي تكون
بعيدة وقريبة دون الاستعداد وتقل ايضا من القدرة الى ما هو كالجنس لها من المؤثرية التي اعم
من القدرة والايجاب اي مابه التاثير والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المص بقوله هي الشي الذي
هو مبدأ التغير في اخر سواء كان من الصور الجوهرية او الاعراض فان صدور الحرق من الحديدة الحامية
انما كان باعتبار الحرارة وليس المراد بالمبدأ ههنا المبدأ الفاعلي اذ القوة بهذا المعنى قد تكون فعلية كالكيفيات
الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد تكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال
وايضا قد تكون مبدأ للتغير في المحل ابتداء كصور العناصر المبادي للكيفيات المحسوسة في موادها ابتداء
وقد تكون مبدأ له في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية للتغير في البدن وقد تكون مبدأ للتغير في
نفسها لكن من جهتين ولذلك قيد المص لفظ الاخر بقوله من حيث هو اخر لاندراج ما هو مبدأ للتغير
في نفسه كما في الانسان نفسه الناطقة في الامراض النفسانية فانه يعالج من حيث كونه عالما ويتعالج
من حيث تعلقه بالمادة القابلة التي هي جهة القبول راجعة اليها دائما فموضوع الحيثيتين مختلف ولا يكفي في مثل
هذا المقام التغاير الاعتباري فقط على ما قرره الشارح والمصنف لما لم يذكر القوة بالمعنى الذي تقابل
الفعل فالمناسب له الاقتصار على ذكر القوة في العنوان وكل ما يصدر عن الاجسام في العادة المستمرة
المحسوسة من الاثار والافعال كالاختصاص باين وكيف وحركة وسكون فهي صادرة عن قوة موجودة
فيه لان ذلك اما ان يكون لكونه جسما او لامور اتفاقية او لامر مفارق عن الاجسام بالكلية او لقوة موجودة
فيه والاول باطل والا لاشتركت الاجسام فيه لان الجسم بما هو جسم موجود متحصل تحصلا نوعيا لا يتخلف
مقتضاه في الاجسام وان كان جنسا لها باعتبار اخذه مبهما لا بشرط شي على ما سبق بيانه والثاني
ايضا باطل والا لما كان ذلك الصدور والاثر مستمرا لان الامور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا اكثرية اذ
تادي السبب الى المسبب اما دائمي او اكثري او مساو او اقل فالسبب على الوجهين الاولين يسمى سببا ذاتيا و
ذلك المسبب يسمى غاية ذاتية وعلى الاخيرين سببا اتفاقيا والمسبب غاية اتفاقية والثالث ايضا باطل
لان المفارق نسبته الى ساير الاجسام نسبة واحدة فيحتاج في تاثيره في بعض دون بعض الى مخصص و
الكلام عايد في المخصص والاقسام جار فيه وكلها باطلة الا الرابع كما قال فاذن هو اي ما يصدر عن جسم

قوله على ما قرره الشارح ... والميبدي ... الشرح ١٢

قوله او مساو اي يكون زمان تاديه مساويا لزمان عدم التادي ... ١٢

من الاجسام عن قوة موجودة فيه اى في ذلك الجسم وهو المطلوب **فصل في العلة والمعلول** العلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده من حيث هو وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء اخر وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم الى علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى الاقسام التي سيذكرها المص واما قوله يقال لكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره فهو لا يصلح الا لتعريف بعض الاقسام للعلة فلا يجوز جعله مقسما كما فعله بقوله وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية لان العلة اما ان يكون جزء للشيء اولا والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة والتي ليست بجزء اما ما يكون لاجله الشيء وهي الغاية او ما يكون منه الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا تختلف باعتبار عليتها الى ما لاجله المركب كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فتكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة ايضا تختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع منها والاولى ارجاعها باعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مقارن موجب لافادة هذه العلة وافادة الاخر بها كما علمت في بحث التلازم بين الهيولى والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل فاعلية لها ومن ههنا يعلم ايضا فساد ظن من خصص الفاعل بغير المقارن والقابل اذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدء للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومها او لا بالصورة لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ الشيء ولكن يكون مبدأ لهيئة المركب او لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة المادية كما بين الصورة والعلة الصورية فان قلت لا نم انحصار اجزاء الماهية في المادة والصورة فان الجنس والفصل كل منهما جزء الماهية مع انهما ليسا بمادة وصورة قلنا الجنس والفصل اذا اخذ مجردا كل منهما عن الاخر اى بشرط لا فهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة ههنا ليس ما يخص بالجواهر بل ما يعمها وغيرهما من الاعراض سواء كانت في الذهن او في الخارج وان اخذا مبهمين اى لا بشرط فهما ليسا بجزئين للماهية بل جزئيتهما للحد دون المحدود اذ كل منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كل فان قلت الحصر في الاربع منقوض بالشرط والمعد وعدم المانع قلت هذه اما من متممات الفاعل من حيث هو فاعل

واما

٢٤٠ واما من مخصصات العلة امر جنسي معلول واما مع علة لا بالذات بل بالعرض اما العلة المادية فهي التي
تكون جزءا من المعلول لكن لا يجب لها ان يكون موجودا بالفعل فيكون فيه قوة وجود المعلول اما بوحدانيته
او بشركة غيره اما الاول فقد يكون مع تغير ما في نفسه او لا والثاني كاللوح للكتابة والاول قد يكون بتغيره
في حاله وصفه سواء كان بزيادة حال او نقصانه او في ذاته وجوهره فالاول كالطين للكوز والابيض
للاسود حيث يتغير العنصر في احدهما بزيادة عرض كالحركة وفي الآخر بنقصه كالسواد والثاني كالمني للحيوان
والخشب للسرير بحيث يزيد على احدهما كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وينقص عن الآخر
بالنحت شيء من جوهره واما الثاني فهو اما مع استحالة ما مثل الهليلج للمعجون او لا مثل الخشب والحجارة
للبيت والآحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر الكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العنصر للخل والخمر
والدبس وقد اشتمل هذا ان العنصر الاول لا يجب ان يكون فيه جهة صورية والحق ان العنصر في جميع
الاقسام المذكورة ليس الا هيولى واما العلة الصورية فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن يجب لها ان يكون معه
موجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها وهو المختص باسم الموضوع او لا وهو المختص باسم المادة
على اصطلاح آخر فعلى الاول [illegible] الصورة التي للكوز وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر كالنفس
التي للحيوان واما الفاعلية فهي التي يكون منها وجود المعلول وهي قد يكون بالذات كالفاعل الصانع للكوز
والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال للكاتب معالج فان المعالج
بالذات هو لكن من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر آخر يلزمه شيء ينسب الى ذلك الفاعل بالعرض
كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن
هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة ممدا
اجل من الطبيب ومثل الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ومن ههنا انكشف ما مر من ان دفع المانع ليس من جملة
العلل الذاتية وكذا الحكم في احالة النار ما يجاوره نارا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وساير
ما يشبه هذه الاشياء مما ليست عللا بالحقيقة واما الغائية فهي التي لاجلها وجود المعلول كالغرض المطلوب
من الكوز واعلم ان المادة والصورة علتان بالذات لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده
ولا خلاف لاحد في ان لكل مركب مادة وصورة وفاعلا واما ان لكل معلول غاية ففيه شك فان من المعلول
ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون

وفي العبث إثبات الغاية

لغايته غاية ولغاية غايته غاية فلا يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع ما لا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والاشياء المترادفة للقياسات فلنورد بيان هذه الامور في مباحث

المبحث الاول في العبث واثبات غاية ما له اعلم ان كل حركة ارادية فلها مبادٍ مترتبة كما وقعت اليه الاشارة فاقرب المبادئ القريب هو القوة المحركة اي المباشرة لها وهي في الحيوان ان يكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر او التخيل واذا ارتسمت في الخيال او في العقل صورة موافقة حركت القوة الشوقية الى الاجماع فاذا تحقق الاجماع خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فالحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة ثم قد ربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي اليه الحركة كالانسان اذا ضجر عن موضع تخيل صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت اليه حركته وربما كانت غيرها كما يشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المشوق حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد وضح ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادي السابقة عليها اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت وربما اتفق ان يطابق المبدأ الاقرب المبدأان اللذان قبله فكانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثا واذا طابق ما انتهت اليه الحركة لمشتاق التخيل دون الفكر فهو العبث فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدأ من تلك المبادي من حيث هي غاية له اذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذ تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور فنقول القائل ان فعل العبث من دون غاية مطلقا او من دون غاية هي خير حقيقي او ظني غير صحيح لان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدأ له بل بالقياس الى ما هو مبدأ له ففي العبث ليس مبدأ فكريا البتة فليست له غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله وهي خير بالقياس اليه فان كل فعل نفساني فلشوق مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا فلم يكن مشعورا به فان التخيل غير الشعور به

وغير بقائه فاللاعب باللحية والنائم والساهي لا تخ فعلهم من باعث يشوقه من عادة او ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى او حرص من القوى الحاسة ان يتجدد لها فعل الغير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها والمادة لا بد منه وكذا الانتقال عن المملول والحرص على الفعل الجديد بكل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الخير الانساني فليست هذه الافعال خالية عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدؤه وان لم يكن خيرا عقليا **المبحث الثاني** في بطلان القول بالاتفاق

ما زعم ذي مقراطيس ان وجود العالم انما هو بالاتفاق لان مبادي وجوده اجرام صغار لا يتجزى كانت متبثثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبايع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم لكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انباذقلس فزعم ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وللقائلين حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوايد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصود للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس النمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير ونهج لا يهمل ولما كان نظام الذبول لضرورة المادة من دون قصد وتوجه للطبيعة اليه فكذلك نظام النشو لضرورة المادة من دون داع طبيعي ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة تحل الشمع ويعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض الثوب ومنها ان المطر يعلم جزما انه كائن لضرورة المادة اذ الشمس اذا بخرت الماء تخلص البخار الى الزمهرير فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة ثم هكذا نقول في غيره ولنمهد لدفع هذه الشبهة واضرابها مقدمة هي ان الامور الممكنة اما دائمة او اكثرية او حاصلة بالتساوي كقعود زيد وقيامه او على الاقل اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال انه اتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار ما ضروريا وذلك مثل ان تتشرط ان المادة في كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان يتخلق اصبع زائد فعلم انه عند تحقق هذه الشروط يجب تكون الاصبع الزائد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى الطبيعة الجزئية وان كان نادرا اقلية بالقياس الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا ثبت ان الامر الاقلي دائم اذا اخذ بشروطه واسبابه فهي ضرورية

القول بالاتفاق

المساوي اكثريا او دائميا بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة في الامور الموجودة بالاتفاق انها هي بالاتفاق
المساوي او الاكثري دائميا هذا صح
عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مبدأ الجميع والاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء منها اتفاقيا فان
عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى
من احاط علما بالاسباب المؤدية اليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون
يكون لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض فاذا تيقنت ما قدمناه فقد علمت
ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فالطبيعة والارادة اقدم
من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكونا اولا لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق
طار عليهما اذا قيس اليهما واذا قيس الى اسبابه المؤدية اليه فيكون غاية ذاتية له طبيعية او ارادية فظهر ان
وجود الاشياء ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل الى بعض افرادها فما نسب الى انباذقلس او
ذيمقراطيس كله باطل واما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة ففي الاولى بان اذا عدمت الروية عن الطبيعة
اي ما يقال له الاتفاق ومن الغاية العرضية التي ذكرت سابقا
يلزم ان يكون فعلها غير متوجهة الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل لكل فعل غاية مخصوصة يلزم تعلق
الفعل اليها الذاتية لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس المختارة مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان
يصدر عنها فعل متشابهة على نهج واحد من غير روية كما في الافلاك ومما يؤيد ذلك ان النفس الروية
بان الافلاك مسلمة عن البواعث والعوارض
فعل ذو غاية وهي لا يحتاج الى روية اخرى وايضا الصناعات اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى روية
مع انها ذات غايات بلا شبهة بل ربما يكون الروية مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد
الماهر لا يتفكر في كل نقرة بل لو روى او تفكر لتبلد في صناعتها فللطبيعة ايضا غايات بلا روية وقريب
من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد في حك عضو بلا فكر وقصد وفي الشبهة الثانية ان الفساد
في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وايرادات خارجة عن مجرى الطبيعة اما الاعدام
فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها فالموت والفساد والذبول لكل ذلك لقصور
الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول
فهو ايضا متأد الى غاية وذلك لان له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة
ولكل منهما غاية فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وافناء المادة الرطبة وغاية الطبيعة التي في البدن حفظ المادة
ما امكن بامداد بعد امداد لكن كل مدد تال يكون الاستمداد منه اقل من المدد الاول فيكون نقصان

الامداد

الامداد سبب النظام الذبول بالعرض واما الزيادات والتشويهات فهي كانية لغاية ما فات المادة اذ ما
افادها الطبيعة الصورة التي تستحقها ولا يهملها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية
للكل بمجموعه ولا يلزم ان يكون غاية شيء غاية لغيره وفي الشبهة الثالثة ان القوة المحرقة لها غاية واحدة
وهي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها واما ساير الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبيض
وغيرها فهي توابع ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض عندهم كما ستعلم وفي الشبهة الرابعة
ان ما نقل في سبب المطر سمعناه بل السبب اوضاع سماوية يلحقها قوابل واستعدادات رضية للنظام
الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهي اسباب الهية لها غايات دائمية او اكثرية في الطبيعة **البحث الثالث**
ان من المعطلة قوما جعلوا فعل الله تع خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات
وان فعل النايم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه متمسكين بحجج هي اوهن من بيت العنكبوت
منها التشبث في ابطال الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجايع
ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات لافاعيلنا في هذا العالم امورا خفية عنا
كالاوضاع الفلكية والامور العالية ثم ليعلموا ان مع ابطال الداعي في الافعال وتمكين الارادة الجزافية
يقطع سبيل اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته ان الجايز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة
لم يمكننا اثبات واجب الوجود ورسها قولهم ان الارادة مرجحة صفة نفسيتها والصفات النفسية للوازم
الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي نسبة
الفعل كيف تخصص احد الجانبين بالارادة والخاصية التي يقولونها هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا
وفرض اعتبار الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب منها قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل
بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا كاف في افتضاحهم فان المريد لا يريد الا شيئا
اذ نحو الارادة من الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض
الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده ويرجح احد جانبي امكانه تحصل ارادة متخصصة باحدها
ثم تصحيح مقام على الارادة فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع
يقتضي صدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا فان تجويز ذلك من العاقل
ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل

كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى [illegible] لكان ناقصا في فاعليته
ويستعمل انه سبب لا سببا او على ما يكون سببا ولا لا آلة [illegible] غاية او هي سوى ذات الغايات تماما في
الاسباب يستند اليه ولو كان لفعله غاية غير ذاته وان لم يستند وجودها اليه لكان خلاف الفرض
وان استند اليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية له [illegible] تلك الغاية حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته
دفعا للدور والتسلسل وقد فرض كونها غير ذاته هذا خلف فذاته تعالى غاية للجميع كما انه فاعل لها

المبحث الرابع في غاية الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية اعلم ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال
له الضروري وهو على ثلاثة اقسام احدها الامر الذي لا بد من تقدم وجوده حتى توجد الغاية مثل صلابة
الحديد للقطع وهذا يسمى بالمادة ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان الموت غاية نافعة لنظام النوع و
للنفس ايضا الثاني ما يكون لازما للملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد في جسم ادكن
للقطع لا لذلك بل لانه لازم للحديد الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية
كحدوث الحوادث العنصرية عن حركة الافلاك وغاية حركاتها [illegible] ووجود الشر في هذا العالم
من هذا القسم فاذا تقرر ذلك فنقول اما السؤال في الحوادث الكائنة فجوابه ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة
للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود الماهيات النوعية ووجودها مستمرا فان امكن
بقاء شخص واحد منها ثم لا يحتاج الى تعاقب الافراد فلا يوجد منها الا واحد كالشمس والقمر وان لم يمكن ذلك
فيحتاج الى الافراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات
لا يمكن حصوله الا معها فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية هذا
بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين ونحوها غاية
غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل الذي ليس له كمال منتظر وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية
لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما سمعت واما المقدمات
والنتائج المترادفة فيجب ان يعلم ان المراد بتناهي العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في
فعل واحد غاية بعد غاية الى لا نهاية واما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وههنا لكل
قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه واعلم ان النظر في

الغاية هو بالحقيقة افضل اجزاء الحكمة وما ذكر في الكتب كالشفاء وغيره فيها مساهلات واشباعها منقحة لا يتيسر الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض فيها وتوفية الحق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة وقد بسطنا الكلام في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب تحقيق الحق من هناك وما يمكن ايراده في هذا الموضع هو ما نقول انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل الشبع فانما اكل لانه يتخيل الشبع فحاول ان يستكمل بوجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد الشهود والعين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع مصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فعلم ان العلة الغائية لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا مسترجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني والمحصل لرضا انسان بفعله لا يحصل الا لمصلحة تعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا اذ لولا ابتهاج وطلب فرح او انتفاع يعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الجواب عن الاخير لما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذا لم يكن عائق بل بان المراد منها ان الغاية يجب المهية اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات وجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عن ما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من انه تام الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا فلك ان تحمل علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته كما سيجيء علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية

الفاعل فيجب ان يكون غير ذلك الفاعل ضرورة مغايرة المقتضى للمقتضى قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضا
على المعنى الاعم منه الذى هو مطلق عدم الانفكاك مسامحة اعتمادا على فهم المتدرب فى العلوم
كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية فى الحقيقة فان الفاعل هو
ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او على منها فانك لو
فرضت الغاية امرا مباينا له وكان ذلك الامر مقصودا بفعل ذاتى لكان فاعلا وغاية وقد علم ان مرادهم
من الغاية التى نفوها عن فعله تعالى هى ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع
الى الغير او غير ذلك من الامور التى يترتب على فعله تعالى من دون الالتفات اليها من جانب القدس
واما الغاية التى هى عين علمه بنظام الخير الذى هو عين ذاته واعيا له الى افادة الخير كما اشرنا اليه فهو مما ساق
اليه البحث والبرهان وشهدت به العقول الفحول واذعنت له الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس فى
التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذى هو واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية
والغرض ثم نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة
لكمالاتها ومتشبهة به فى تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور فى حقها فلكل منها عشق وشوق اليه ارادة كان
او طبيعيا والحكماء المتالهون حكموا بسريان نور العشق والشوق فى جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم
وقد صرح به الشيخ فى عدة مواضع من كتبه بان القوى الارضية كالنفوس والطبايع لا يحركه موادها
لتحصل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية فى تحريكها المواد هنا
هى كونها على افضل ما يمكن لها لتحصل لها التشبه بما فوقها كما فى تحريكات نفوس الافلاك اجرامها
بلا تفاوت فيما هى ومن ههنا يتفطن العارف اللبيب ان غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة
فى تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المحركة اليه دون ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى
ايضا وبهذا ظهر سر قولهم لولا العشق العالى لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة
الارضية كفاعل التحريك من القوى السماوية وغيرها فى ان مطلوبها ليس ما تحته فى الوجود كالاين
مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن فى حقه كما اشار اليه العارف فى قوله صلت السماء بدورانها
والارض برجحانها فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب ان يكون
بحسب الوجود متأخرة عنه مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على

وجود الممكنات بالذات ومتأخراً عنها كذلك قلت تأخر الغاية عن الفعل وجوداً انما يكون اذا كانت من الكائنات الزمانية واما اذا كانت مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في الابداعيات تتقدم عليها علماً
ووجوداً باعتبارين وفي الكائنات تتأخر عنها وجوداً وان تقدمت عليها علماً فنقول الواجب تعالى
اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية وغرضاً لها وهو بعينه آخر الاواخر من جهة
كونه غاية وفائدة تقصده الاشياء وتتشوق اليه طبعاً وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار
الاول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ
كمالاتها الاولية وشوق الى تحصيل ما تفقد عنها من الكمالات الثانوية لتتشبه بمبدئها بقدر الامكان
وقد علمت الفرق بين الغاية الكلية والعرضية فان قلت لما ثبت ان كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو
فقير الى ذلك الغرض مستفيض محتاج الى ما يستكمل به والمكمل يجب ان يكون اشرف واعلى منه فعرض
الفاعل يجب ان يكون ما هو فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض فيما دونه ولا قصد صادق
لاجل معلوله والا لكان القصد معطيا الوجود ما هو اكمل منه وهو محال ولكنا نرى تحقق بعض العلل
على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحته
فقد استفيدت الصحة من قصده اياها وكونها غرضاً له في تدبيره قلت قصد الطبيب غرضه ليس مفيداً
لصحته بل انما يفيدها مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها
والقصد مطلقاً مهيئ المادة لا غير والمفيد دائماً ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض
لا بالذات فان قلت كثيراً ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد قلت نعم ولكنه اما على سبيل الغلط و
الخطأ واما لان الفاعل وان كان في ذاته جوهراً رفيعاً اشرف مما قصده ولكن بحسب مخالطته المواد
وقواها التي هي في الحقيقة توجب القصد الى الغرض الخسيس يكون المقصود اشرف منه فان قلت
اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان
ونهاية من التدبير والاحكام ولعمري لا حد انكار الآثار العجيبة والمنافع الحسنة الحاصلة في اجزاء العالم
على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتأمل في آيات الآفاق والانفس ومنافعها التي بعضها
بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل
ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ

والتدبير للنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة البارى جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفى بذكره الالسنة والادراك قلت الواجب تعم وان لم يكن فى فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحية من المنافع والمصالح التى نعلمها او لا نعلمها وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذا تمدات لا يحصل منه الاشيا الا على اتم ما ينبغى وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبى للامة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفى وجلى لا يعزب عن علمه شئ كما سيجئ كيف وغاية كل علة لما بعدها تامة بسبيلها هذا السبيل من انه لا يجوز ان يجعل عملا لما دونها ان تستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان يقصد فعلا لاجل المعلول ولذا كانت تعلم وترضى به كما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل فاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير من باب الترشح كما قيل وللارض من كاس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السموات فى تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلى بل ما وراء ها من طاعة الله تعالى والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل فى شعر عالم بخروش لا اله الا هو است غافل بگمان كه دشمن است و يا دوست دريا بمحيط خويش موجى دارد خس پندارد كه اين كشاكش با اوست فالواجب تعالى ايضا يلزم من تعقله لذاته الذى هو مبدأ كل خير وكمال حصول الممكنات على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم هى غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضى فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا فكما ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادى الشر وغيرها فى الطبايع الهيولانية فان قلت هذه اللوازم مع ملائمتها التى هى كون تلك المبادى على كمالها الاقصى يجب ان يكون مقصودة لتلك المبادى ان قصدا بالذات وبالعرض مع ان المبادى بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها اصلا بما يتوجه اليه قلت نفى الشعور عنها مطلقا مما لا سبيل لنا اليه بل الفحص والبرهان يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها فى فاعليتها مقتضى ذاتى لما فعلته بالذات وانما يكن لمقتضيها وجود الا اخيرا فلا يخلو من الثبوت ولا هو مستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل القصد والروية بل النحو عاما كما فى القرآن المجيد وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان قلت قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكونان داعيا اليها

الداعية على سبيل القصد والروية قلت هذا النحو من الاستدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت بهم
عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد عرفت ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او بدونها
هذا فقد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدأ الاول هو الذي بدأ الامر واليه ينساق الوجود
وينكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين
بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره
فهو اذ اول الاضافة الى الوجود اذ صدر منه وجود الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر
بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك
الحضرة فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل حيث انبانا عن غاية
وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فدلنا على انه غاية القصوى لوجود
العالم معرفة كما انه الفاعل والعلة الغائية لموجود كما دلنا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك
لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقائه الاخرة
لذلك بني العالم ولاجله نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور ثم اعلم ان المصنف ذكر
من احكام العلة مسئلتين احدهما ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب فيها اصلا سواء كان
بحسب الخارج او بحسب العقل فاذا كانت ذاته بحسب حقيقتها البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك
الشيء بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او
غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدأ البسيط الا مركبا فالمراد من الفاعل (المبدأ) البسيط ان حقيقته التي بها
يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدأ لغيره وليس ينقسم الى شيئين باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر يحصل شيء
اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صنعة الكتابة فاذا كانت العلة
بسيطة بهذا المعنى استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثران فهو مركب لان
كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر لامكان انفكاك تعقل
كل منهما عن الاخر وهذا القدر كاف في المطلوب على ما حققناه ولا حاجة الى قوله فمجموع هذين المفهومين
او احدهما ان كان داخلا في ذات ذلك المصدر لزم التركيب في ذاته بوجه من الوجوه وان كانا خارجين
كان الذات مصدرا لهما اي للمفهومين والا لم يكن الذات وحدها مصدر الاثرين والمفروض

خلافه فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم وينقل الكلام اليهما فينتهي لا محالة
لامتناع التسلسل الى ما يوجب التركيب للكثرة في الذات والتفصيل ان تينك الكلامين اما خارجان او داخلان
او عين او احدهما خارج والاخر داخل او عين واحدهما عين والاخر داخل فانحصر الكل في ستة واللازم
من الاول والخامس التسلسل ومن الثاني والسادس التركيب ومن الثالث الا يكون مركبا بسيط ماهيتان مختلفتان و
من الرابع التسلسل والتركيب فيا ايها الشان تفهم من لفظ المصدرية وامثالها الامر الاعتباري الانتزاعي الذي
لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد
ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور
ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية
لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا
ومتقدما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وح يندفع الايراد على الحجة المذكورة تارة بان
المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون معلولا او جزء من الفاعل وتارة بان الصدور
لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل وحده مقتضيا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت
هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية وتارة بانه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات
بل لا تناهيها فانه اذا صدر عن الواجب شيء فان مصدريته بعد ما يكون خارجة لا يجوز ان يكون معلولا
لامر اخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتم وذلك لانك قد
علمت ان المراد من الصدور والمصدرية امر حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلا منافيه لا
في المعنى الاضافي يعرض لهما اخيرا ويكفي في تحقق ذلك الامر فرض شيء واحد هو العلة واعترض ايضا
بانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يسلب عن الواحد اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف
باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان
مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب واما التسلسل والجواب
ان سلب الشيء عن الشيء واتصافه به وقابليته له لا يلحق الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي كثرة
تلحقها هي باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي ثبوت
المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول بخلاف المصدر

بالمعنى المذكور اذ يكفي فيه نفس ذات العلة المتقدمة فاذا صدر عنها شيء واحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز حينئذ نقول ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذاتها فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند تكثر المعلولات واما عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك بل تكون ذات العلة نفس الخصوصية

وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا وب مثلا لكان مصدرا لا وما ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي في المباحث المشرقية بنقيض صدور ا لا صدور ا لا اعني صدور ب كان الجسم اذا قبل الحركة والسكون وسواه ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك وكذا فيما قالوه و الشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفا بقوله وليس قولنا ان في الخمر رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان في الاول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء الى اشرف المطالب اعرض عن استعماله حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره يدل على انه لا يعلم على ان هذا الجليل نفسه ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مصدر الشيء وان سلم ما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاليس وهو واضعه ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو ايضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس افضل الفلاسفة اليس ذلك منه غيا وضلالا وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس هوية العلة البسيطة والهوية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدر الا مثلا ولما ليس ا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته قال العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا ليس صدور ا فهو لا صدور ا فاما ان يتصف بصدور ولا اهو فقد اتصف بالصدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض واما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بالاخر فلا يجوز اجتماعهما

من حيثية

من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان
من حيثيتين او من جهة واحدة وشروط التناقض وحدات مشهورة ولم يشترط احد في التناقض
كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانتقاضه باجتماع كل مفهوم من نقيض النفس كالسواد والحركة
حتى يقال ان الواحد الواحد من واحد اعتبار لا يجوز فيه اجتماع النقيضين وان لم يكن واحدا حقيقيا
في موضوع واحد كالجسم من جهة واحدة فالظاهر ان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضا
ولم يقل به احد واما ثالثا فلان تناقض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شانها
الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع
ارتكب الوجود الرابطي
صدوره عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان
كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما
على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور اقول لا يخفى على البصير المحدق والذكي
ارتكب الوجود الرابطي
المحقق ان هذا غير وارد على ما حرره الحجة وحققناه من ان ليس المراد من الصدور المعنى الاضافي
لا يقال ان المراد بالصدور ليس المعنى الاضافي والوجود الرابطي
المصدري بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة ثم انه مدعو وضع المحققان المذكوران بوجهين
الاول ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون
الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب اولا بانا لا نسلم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج
حتى يلزم من ان زيادته عليها في التصور فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول اما على راي المشائين
فهو الوجود او اتصاف الماهية به واما على راي الرواقيين فهو الماهية لا غير الثاني انه لو لم يصدر عن الواحد
الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد وعن الثاني واحد وعن واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون
الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين فرضنا ان يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية ويلزم
يلزم منه امتناع وجود الافراد لنوع واحد لعدم اولوية علية بعض الافراد لبعض اخر دون عكسها في
التواطي وجميع ذلك ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول مع وحدته بالذات
كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما سيجيء بيانه ولما كانت هذه الجهات والاعتبارات ليست عللا
مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في
ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فليكن الواجب تعالى ان يجعل مبدا المكثرات باعتبار ماله
من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ونحكم بان الصادر الاول عنه

ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت
الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير
صرح باقتضاء السلب مسلوبا والاضافة مضافا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور الثالث
ان النقطة التي هي مركز الدايرة مبدا محاذيات للنقط المفروضة على المحيط والجواب ان المحاذاة امر اعتباري
لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما اذ لكل منهما
اضافة قائمة فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع فيه ولو سلم فاختلاف الحيثيات ظاهر لا
مدفع له الرابع ان الوحدة للعشرة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة الاخرى فيلزم من تغاير
المجموعين ان يكون الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين اقول هذا في السخافة والوهن بمنزلة الثالث
بل اسخف واوهن منه كما لا يخفى والاشتغال بجواب امثال هذه الشبهات تضييع للاوقات من دون
فايدة فان قائلها اما ان لا يقدر على ادراك كون البسيط بجهة بساطته فاعلا لشيء فضلا عن اثباته
او نفيه او يغلب على طبعه الجدال والمراء حبا للترفع والرياسة وانكار الفلسفة تقربا الى الجهلة المسئلة
الثانية مما اشار اليها بقوله ونقول ايضا ان المع يجب وجوده عند وجود علته التامة اعني عند تحقق
جملة الامور المعتبرة في تحققه والمراد منها الامر الذي لا يخرج عنه شيء مما يتوقف عليه المعلول فالتفسير شامل
للعلة البسيطة لا يقال ان الامكان شرط في تاثير العلة فلا يتحقق علة بسيطة لانا نقول الامكان ماخوذ في
جانب المعلول لانه من مصححات المعلولية وانا ما اخذ شيئا ممكنا لم نطلب له علة لان ذلك اعتراف بتركيب العلة
فان اجزاء المعلول اجزاء للعلة التامة بل لانا نقول الامكان من الامور العقلية التي لا تحصل لها في نفس
الامر فانه عبارة عن كون الشيء بحسب ماهيته بحيث لا تقتضي الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن
كافية في صدق هذا المعنى السلبي ولا شك ان الصادر عن الفاعل ليس الا ذات المعلول والامكان
منتزع منه كالشيئية ونظايرها لا الذات وصفة الامكان كما انه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية
والمعلومية والمباينة للعلة مع ان جميعها معتبرة في المع بمعنى ان ما لا يكون شيئا ولا مفهوما ولا مباينا
للعلة لا يمكن صدوره عنها لكن هذه امور عقلية لا يتوقف وجود المعلول عليها الا انه لو لم يكن
واجب الوجود حينئذ فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو محال والا لما وجد والمقدر وجوده والا
لم يكن العلة علة او ممكن الوجود فلا يخ اما ان يتساوى جانبا وجوده وعدمه فيكون حاصل مع تمام العلة

كحاله لا معه فلم يكن ما فرض تمام العلة تمامها فلا تكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضنا حاصلة هذا خلف واما ان يترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى رتبة الوجوب وهو يستلزم مرجوحية مقابله المستدعية لامتناعه المستلزم لوجوب ذلك الطرف فان قلت هذا منقوض اما اما اجمالا فلانه لو صح ما ذكرتم لزم وجوب احد طرفي الممكن لان مساواته للاخر يستلزم استحالة الاخر لاستحالة وقوع احد المتساويين من دون مرجح واستحالته مستلزمة لوجوب ذلك الطرف واما تفصيلا فلانا لا نسلم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر والسند ان كلا الطرفين ممتنع في صورة التساوي قلت اما في الاول فلان معنى الامكان الذاتي ليس تساوي نسبتي الوجود والعدم في الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين واجتماعهما في نفس الامر بل الممكن لا يكون فيها الا مع احد الطرفين والامكان كما اشرنا اليه اعتبار عقلي بحسب بعض مراتب الماهية الامكانية اي اعتبارها من حيث هي من دون اعتبار امر معها وهذه الحالة للماهية اي لا استحقاقيتها للوجود والعدم التي يعبر عنها بالامكان صفة ثابتة لها في نفس الامر ايضا في مرتبة الماهية الملحوظة بذاتها مع قطع النظر عن عللها وان كانت هذه المرتبة من مراتب نفس الامر لكن الواقع اوسع من تلك المرتبة والامكان مفهوم سلبي وتحقق السلب في مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه فيه والحاصل ان الممكن بوصف الامكان غير موجود في الواقع فاندفع النقض لان مادته غير متحققة واما في الثاني فلان امتناع طرف لو لم يستلزم وجوب الطرف الاخر لكان جائز الارتفاع فيلزم اما ارتفاع النقيضين ان وقع ارتفاعه او جوازه ان لم يقع مع كونه جائزا وكلاهما مستحيلان لان امكان المستحيل مستحيل كوقوعه فبان ان المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة وهذا الوجوب الحاصل للمعلول هو الوجوب بالغير فلا ينافي الامكان الذاتي المنافي للوجوب بالذات فيكون واجبا بغيره ممكنا بالذات بل الواجب بغيره لا يحتمل الا ان يكون ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته من حيث هي لا يجب لها الوجود والا لزم كونه واجبا بنفسه وبغيره فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وتحصيل الحاصل ولا العدم والا لزم اما تخلف مقتضى الذات ان لم يتحقق في حال الوجود او اجتماع النقيضين ان كان في حال الوجود معدوما وقد ظهر من هذا ان من خواص الممكن صدق قسميه عليه بالشرائط فان كلا من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يجوز ان يجب ويمتنع بالغير كما علمت ولا ان يمكن بالغير ايضا لاستلزامه اما توارد العلتين والتناقض او تخلف مقتضى الذات

هداية يدل بها ماغلد

الواجب بالذات ممتنعا او الممتنع بالذات واجبا بالغير

على اوهام

على الاوهام العوام من ان تاثير العلة لا يجوز ان يكون حال وجود الاثر والا يلزم تحصيل الحاصل كون
الشيء موجودا لا ينافي تاثير العلة الفاعلية فيه لان الشيء اذا كان معدوما ثم وجد فاما ان توصف
العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او في الحالتين جميعا لا جايز ان يفيد وجوده
حالة العدم او في الحالتين جميعا والا لزم اجتماع الوجود والعدم هذا خلف فاذن يفيد وجوده حال
وجوده المفاد من العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى الذي هو محال فان تحصيل الحاصل بنفس
ذلك التحصيل ليس بمستحيل انما المستحيل تحصيل الحاصل بتحصيل اخر غيره ما فرض انه حاصل به ابتداء
اعلم انك لما ايقنت انه كلما وجدت العلة بجميع الجهات التاثير وجد المعلول ضرورة لزم بحكم عكس
النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واذا ثبت ان وجود
الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان العلة التامة لطرفي الممكن اعني وجود
وعدمه امر واحد يجب بوجودها وجوده وبعدمها عدمه اما عدمه السابق فبعدمها السابق واما
عدمه اللاحق فبعدمها اللاحق فظهر ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه
من اهمال الحيثيات وتوهم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول
فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل بذاته باعتبار اخر غير الجهة التي بها يكون فاعلا والغلط الذي
نشا من الاوهام العامية في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الاب
والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشا من اخذنا بالعرض مكان ما بالذات فان البناء حركاته
علة لحركات اللبنات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ
ذلك الشكل فانما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم
واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان تبطل
البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة في الماء واستحالته الى النار فبالفاعل الذي
يكسو العناصر صورها وقد برهن على ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة كما اشير اليه في مبحث التلازم
بين الهيولى والصورة وكيف يكون نار علة لوجود نار وهذه نار احق بالتقدم من نار اخرى وبالجملة فكل
نوع متفق الافراد في المعنى النوعي لم يكن له ما بد من وجود علة خارجة عن النوع فهذا ان العلل
السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة هي

ومفيده كما عرفه الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك
فقد دريت انها معدة وليست علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوة والامكان
لا يكون علة الوجود والتحصيل وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد موقوف على
الوجود فلو كان الجسم او صورته علة لوجود شئ لكان العدم مفيد الوجود فلا استقلال لهذه الاشياء
في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها لو صحت فهي يكون لامداد علوي وانما هي روابط للوجود ومصححات
وشرايط ومعدات ولما ثبت ان حظ العلة من الوجود يجب ان يكون اكد من المعلول فالعرض لضعف
وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا يكون جسم علة لعقل
او نفس ولا المحسوس علة للمعقول ولا التعلق علة للمفارق فهذا ما استقر عليه راى الحكماء وقد اشتهر
من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود هو مطلقا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه
الوسايط وان كانت عقولا فانما هي كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها في ان يصدر الكثرة عنه تعالى
فلا دخل لها في الايجاد[3] وربما استدل عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا
او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في اخراج الشئ من القوة
الى الفعل فيكون العدم جزء موجد علة الوجود وهو محال وهذه الحجة وان استحسنه القوم لكن يرد
عليه امور **احدها** ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته
لكنه غير ثابت له في نفس الامر انما الثابت له فيها هو الفعلية والوجود بتحصيل الفاعل اياه وهذا الاتصاف
وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يجب اتصاف الموجود به في الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع
من تلك المرتبة **وثانيها** انه سلمنا كون الامكان صفة ثابتة للممكن في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه
اذا كان فاعلا للشئ يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له من جهة وجوده كما ان ثبوت الحيوانية
للحيوان مثلا لا مدخل له في تحريكه واحساسه لو سلم ان فاعليته لا يحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه
جزء المفيد الوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عند من يجوز
ان يكون لها تاثير انما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها لا لان يكون المادة هي الفاعلة
القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الافلاك

عن العقول

[3] بل في الاعداد

عن العقول بواسطة جهة الامكان عندى واين المخلص من وساطة الامكان وقال ثالثها ان الامكان وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذوات المشتركة فى مفهوم شامل عرضى لها فكيف يلزم من نفى وساطة الامكان نفى وساطة الوجود فلا يمكن التمسك فى اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق فى الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسائط جود الاول وهو الفاعل وكما ان النور القوى لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسائط لوفور فيضه وكمال قوته وفى حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بتاثير فى مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه فى نفس ذلك التاثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس فيه شانه فهو وان كان فى القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر اقناعى لا يجوز التعويل عليه والاكتفاء به فى اثناء المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله ورحمته برهان حكمى على هذا المقصد الشريف اوردناه فى كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية **فصل** فى الجوهر والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصا بشيء ساريا فيه ذاتى منقسما بانقسامه او لا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى السارى حالا والمسرى فيه محلا وقد فصلنا الكلام فى تفسير الحلول فيما تذكره ولا بد ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه فى الوجود والا لامتنع الحلول بالبديهة فلا يخلو اما ان يكون المحل محتاجا فى الوجود الى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال عرضا وبما قررناه من تقييد الحاجة بالوجود اندفع ما قال الشارح المبدى المناسب ان يقال الافتقار اما ان يكون من الطرفين وهما الهيولى والصورة او من طرف الحال فقط وهو العرض ومحله موضوع ثم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل كالعرض من الحال الذى من جهة الحال كالعرض من الحال وبين الموضوع والعرض مباينة كلية ان اريد بالموضوع المحل القائم بنفسه كما فسره بعضهم وجزئية ان اريد به المحل المستغنى عن الحال كما خرج من التقسيم قال بعض الشارحين الجوهر غير خارج من التقسيم مع ان الفصل معنون به ويلزم التكرار فى ذكر الهيولى والصورة فى الهيولى والصورة

فى تعريف الجوهر

كما سيجئ اقول ما ذكره المص اولا انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل والمدعى فيه بيان اقسامها الاول
واما ما ذكره بعد ذلك فهو لبيان مفهوم الجوهر والعرض واقسامها الاولية وكون الهيولى والصورة تارة
من اقسام المحل و(الحال) طورا اخر من اقسام الجوهر مما لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون شئ واحد قسما (مسما) الاسود
كثيرة بحسب اختلاف اطوار التسمية واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التى اذا وجدت فى الاعيان
كانت لا فى موضوع واعلم ان لفظة فى وان كانت تستعمل فى معان كثيرة اما بالاشتراك او بالاستعارة
التشبيهية كما يقال فى المكان وفى الزمان وفى الحقيقة وفى العرض وفى الغاية وفى الكل فى قولهم
لا فى موضوع فى تعريف الجوهر وفى الموضوع فى تعريف العرض الاختصاص الناعت بالمعنى الذى
ذكرناه فلا حاجة الى مميز يخرجه عن المشاركات فيما وضع لاجله لفظة فى كالتشبيه والمجامعة بالكلية
لاخراج كون الخاص فى العام كالانسان فى الحيوان عن الكائن فى الموضوع لئلا يكون الانسان خارجا
عن الجوهر وداخلا فى العرض عند من لم يذكر ذلك القيد وكذا الكلام فى اخراج كون الشئ فى الزمان
او المكان وكعدم جواز الانتقال لئلا يلزم خروج الكائن فى المكان والخصب وغيره عن حد الجوهر
وذلك لان اللفظ اذا كان مشتركا لم يكن ما ذكر من القيود فاصلا معنويا بل قرائن لفظية او معنوية
وذلك لانه غير محتاج الى مميز معنوى بل اللفظ منصرف الى معناه المراد بقرينة لفظية او معنوية فمن
ذكر هذه القيود فى تعريف الجوهر والعرض نفيا واثباتا فكانه اراد ان معنى فى الموضوع لو كان
مشتركا معنويا بين هذه الاشياء لكانت هذه القيود مميزات لذلك الموضوع عن المشاركات فتامل
لا يقال يجمع الكل الاشتمال والاحاطة فيكون مشتركا معنويا لانا نقول يرجع الكلام فى الاشتمال و
الاحاطة الى الظرفية ولا شك ان ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكوز للماء وكون الشئ فى الحركة
وكون الحركة فى الشئ وحينئذ اى حين ارادة لفظ الماهية فى تعريفه يخرج عنه واجب الوجود اذ ليس
له وراء الوجود ماهية اذ المراد بالماهية ما يكون غير الوجود او ما يوجد الكلية فيه وقد علمت فى
صدر الكتاب ان الصور المعقولة للانواع الجوهرية جواهر وان كانت اعراضا قائمة بالذهن
بحسب خصوص هذا النحو من الوجود لصدق مفهوم الجوهر عليها على مذهب القائلين بحصول
حقائق الاشياء فى الذهن دون امثالها واشباحها واما عند القائلين بالامثال والاشباح فلا
يكون تلك الصور الا اعراضا فقط موجودة بوجود خارجى كسائر الاعراض القائمة بالنفس واما

[illegible]

واما العرض

واما العرض فهو الموجود في الموضوع قيل الانسب ان يقال هو ماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لئلا يلزم كون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وعرضا معا كما التزم بعضهم اقول لا استبعاد في كون شئ واحد جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا وايضا اندراج شئ واحد تحت مقولتين بان يكون صدق احديهما عليه بالذات وصدق الاخر عليه بالعرض مما لا فساد فيه ولا بطلان بعرية فكما ان الانسان في الخارج مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والاين وغيرها بالعرض كذلك الامر الحاصل منه في الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات ومتحد مع حقيقة جوهرية اتحادا عرضيا فيكون مندرجا تحت مقولة الجوهر بالعرض فيكون شئ واحد جوهرا وعرضا من جهتين ويكون قد حصل ماهية الجوهر في الذهن من دون انقلابه الى الكيف كما ارتكبه السيد السند ومن غير ارتكاب ما ارتكبه المحقق الدواني من ان اطلاق الكيف على العلم والصور النفسانية من باب التجوز والتشبيه ولعل هذا اجود المسالك في دفع الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني وزيادة تفصيل المقام مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات انا نقول ان للنفس الانسانية قوة انتزاع المعقولات الكلية عن الاعيان الخارجية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع تتكيف بكيفية نفسانية هي علمها والحكماء قالوا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصور العقلية فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ناعتة لها فلذا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وانبعث الاشكالات المشهورة المسطورة في الكتب الحكمية والكلامية كما لا يخفى على المتتبع وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد ويوجد معه صفاته واعراضه كالابيض والضاحك والماشي وغيرها فهي موجودات بوجود زيد فان في الخارج ما هو زيد بعينه الابيض والضاحك وكاتب ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فكذا الموجود الذهني فان من جملة الحقائق الكلية العلم وهو من انواع مقولة الكيف بالذات واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد بان يتحد بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمما متشكلا متحيزا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يوجد فيه كفرد منه في الخارج اذا اتحد بحقيقة

كبقائها محمولة لعدم كونها محكوما بكونها والعدم وجود فيطلب حقيقة من باب تشبيه الامور الذهنية بالامور العامة الخارجية ١٢

ر في اقسام الجوهر

المعلوم فكان العلم جنسه القريب الكيف جنسه البعيد وتعينه وتحصله انما هو بانضمام الخصيصة
المعلومة اليه واتحاده معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم
من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما
ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم و
الكيف وغيرهما من حيث وجوده وتشخصه فاتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروض فصح
ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع الخارج عين حقيقته وعلى هذا لا يتوجه
الاشكال بان العلم يكون من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث ان حقيقة المعلوم
وجدت في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين وكذا
سائر الاشكالات من لزوم كون الذهن متصفا بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين واتصاف النفس
بصفات الاجسام وحصول السموات بعظمها في العقل بسبب تعقلها كلية وفي الخيال عند تخيلها جزئية
لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف بالذات لكونها جنسه ومفهوم المعلوم متحد معه
في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه اب
من مقولة المضاف وقد ذهب المحقق الدواني تبعا لعبارات القدماء الى ان العرض والعرضي متحدان بالذات
ومتغايران بالاعتبار فان الابيض والبياض امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط شيء او
بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور وفي هذا المقام
اجوبة سائر الاشكالات بان يقال الكيفية العلمية قد يكون متحدة مع مفهوم اجتماع الضدين
وشريك الباري اتحادا عرضيا فذلك المفهوم كيفية خارجية متحدة اتحادا عرضيا مع تلك الحقائق
الباطلة مباينات من بعض الوجوه فافهم ذلك لم لحسن اعمال رويتك ثم الجوهر ان كان محلا اي لجوهر
اخر بحيث يحصل منهما وحدة طبيعية ونوع طبيعي فهو الهيولى وبما قيدنا به المحل اندفع النقض بالجسم
باعتبار كونه محلا للاعراض وبالنفس باعتبار كونه محلا للصور الجوهرية وان كان حالا فهو الصورة
بالشرط المذكور فتامل وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك
فهو المفارق فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل وفي هذا
اي لان شان التعلق ليس بذاتي للنفوس المفارقة
التقسيم نظر فان كون الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل منحصرا في الجسم الطبيعي غير معلوم لجواز

تركب

٢٠٣ تركب جوهر عقلي او نفسي من جزئين هما بمنزلة الهيولى والصورة في الاجسام فالاولى في التقسيم
ما ذكر في المطارحات وهو ان الجوهر اما نوع جسماني او جزؤه او خارج عنه مفارق والمفارق
ينقسم الى ما يدبر الاجسام وهو النفس والى ما لا يدبرها ولا يكون له معها علاقة ما وهو العقل والجوهر
الذي هو نوع جسماني كالسماء والنار والماء وجزؤه الحال والمحل هما الصورة نوعية كانت او جسمية
والهيولى فان طبيعة الجسم جزء لانواعه فجزؤه من اجزائها هذا على قاعدة من يرى ان للجسم صورة
جرمية واخرى طبيعية قيل حصر الجوهر في الخمسة منقوض بالمكان عند القائل بكونه مجردا جوهرا وايضا
القائل به لا يقول ببعض من الخمسة والقائل بها لا يقول بالبعد المجرد وقد اشرنا الى ان التقسيم على رأى
بعض الحكماء والجوهر ليس جنسا لهذه الخمسة اذ لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل
بناء على ان كل ما له جنس له فصل وليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل الماهية البسيطة
الحالة فيها اذ تعقل كل ماهية يستلزم حلولها في الذات العاقلة واذا كانت الماهية المعقولة بسيطة فلا
يكون مركبة والا لزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل
هذا خلف وفيه نظر ظاهر لان استيجاب انقسام المحل انقسام الحال انما يكون في القسمة المقدارية بانواعها
دون القسمة المعنوية وان كانت بالاجزاء خارجية من المادة والصورة فضلا عن الاجزاء العقلية المحمولة
على انه لا يلزم مما ذكره عدم جنسية الا لبعض ما تحته وهو لا يستلزم المطلوب من نفي جنسيته للجميع كما هو
الظاهر من كلامه والقائل لا يقول في نفي جنسية مفهوم الجوهر للجواهر ان الماهية التي يحمل عليها الجوهر
اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فهي مما لا جنس لها والا لاحتاج الى فصل يميزها
عن النوع الاخر الداخل تحت جنسها فيكون تلك الماهية مركبة وقد فرضناها بسيطة هف فاذن
الماهيات البسيطة التي يحمل عليها الجوهر ليست انواعا له ولا الجوهر يكون جنسا لها وان كانت الماهية التي
يحمل عليها الجوهر مركبة وكل مركب فينتهي الى اجزاء بسيطة كما علمت فتلك الاجزاء اما ان يكون غنية
عن الموضوع او لا فان لم يكن كان الجوهر متقوما بما يحتاج الى الموضوع والمتقوم بما يحتاج الى الموضوع
لا يكون غنيا عن الموضوع فلا يكون جوهرا وقد فرض جوهرا هذا خلف وان كان تلك الاجزاء
غنية عن الموضوع فيصدق عليها انها جوهر صدقا عرضيا لا صدق الجنس لانواعه واذا كان الجوهر
خارجا عن جميع الاجزاء كان صدقه على الكل صدقا عرضيا لا ذاتيا فلا يكون جنسا لشيء من الماهيات

لا يكون جنساً للجواهر المجسد

هذا غاية ما يتمسك به القائل بعدم جنسية الجوهر والجواب عنه بوجهين احدهما النقض بجنسية
سائر المقولات بل سائر الاجناس مع ان اجريان مثل هذا الدليل فيها والثاني ما اورده في الاسفار
الاربعة وهو الوجه الذي يحل به العقدة في الطرفين ومن اراده فليطلب من هناك واعلم انه قد تقرر
عندهم ان الجنس في المركبات الخارجية ماخوذ من المادة والفصل من الصورة وثبت ايضا ان الجنس
عرضي بالقياس الى الفصل كما ان الفصل خاصة له ومن هاتين المقدمتين يلزم خروج الصور النوعية
والجسمية عن حقيقة الجوهر ومهيته بمعنى ان اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات
تحت اللازم العرضي لا كاندراج الانواع تحت جنسها لا يقال عدم كونها جوهرا في ذاتها يستلزم كونها
عرضا مندرجا تحت احدى المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لانا نقول لا نم ذلك
فان الهويات المهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من المقولات ولا يقدح هذا
في حصر المقولات في العشر كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء من ان المراد بانحصار الممكن فيها هو ان كل
ما له من الاشياء حد نوعي فهو مندرج تحت واحدة منها بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا
لزم التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت يلزم مما
ذكرت نفي جوهرية النفس الانسانية في حد ذاتها مع تجردها وقيامها بذاتها وهو مستبعد جدا بيان
اللزوم ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ومن نفسه التي هي صورته فيكون صورته التي
هي نفسه خارجة عن حقيقة الجوهر ومهيته بالبيان المذكور قلت يمكن ان يجاب عنه بان النفس الانسانية
لها اعتباران احدهما كونها صورة ونفسا والاخر كونها ذاتا تامة في نفسها مع قطع النظر عن تدبيره وتصرفه
في البدن ومناط الاعتبار الاول كونها موجودة لغيرها ومناط الاعتبار الاخر كونها موجودة لنفسها
وبعد تمهيد ذلك نقول كون الشيء واقعا بحسب اعتبار وجوده في نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعا
باعتبار اخر ايضا تحت تلك المقولة بل ولا تحت شيء من المقولات اصلا فالنفس وان كانت بحسب ذاتها جوهرا
وبحسب نفسيتها داخلة في مقولة المضاف كما مر لكن بحسب كونها جزء الجسم باعتبار صورة مقومة لوجوده
باعتبار اخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في سائر الصور المادية بناء على ما سبق فكون النفس جوهرا مجردا من حيث
كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة مع ان الجسم بالمعنى الذي هو به
جنس غير صحيح عندنا وان كان خلاف المشهور وما عليه الجمهور فان كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة

شئ اخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين وبما ذكرنا ارتفع الاشتباه وزال الاستبعاد الذي وقع
لبعضهم في حصول التركيب الحقيقي بين المجرّد والمادي بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة وظهر وجه
التفصّي عما ذكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين بقوله امّا انّ الانسان ماهيّة مركّبة من جزئين احدهما
البدن المادي والثاني النفس المجرّدة فليس كذلك لانّ كلّا منهما تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر
المجرّد والبدن تحت الجوهر المقارن فلا تركيب منهما اصلا وقد بيّنا انّ حال النفس من جهة كونها صورة
ومقوّمة غير حالها من جهة ذاتها بذاتها ثمّ انّ ههنا طريقة اخرى في نفي جوهريّة النفس وما فوقها من
المعقولات بمعنى كون الجوهر جنسا لها وهي انك لو نظرت حقّ النظر فيما بيّنه الشيخ الالهي صاحب كتاب التلويحات
وحكمة الاشراق من كون النفس وما فوقها حقيقة نوريّة باصطلاح حكمة الاشراق وكونها انيّة صرفة
باصطلاح التلويحات والمآل واحد اذ الظهور والوجود مفهوم واحد وحقيقة واحدة وقد بيّن بالاصول الاشراقيّة
كون النور والوجود حقيقة بسيطة واحدة لا جنس لها ولا فصل والاختلاف بين افرادها ومراتبها ليس بامر ذاتي
ولا بامر عرضي بل الاختلاف بينها انّما هو بمجرّد كمال بعضها ونقص الاخر في اصل الحقيقة النوريّة الوجوديّة
لعلمت انّ الذوات المجرّدة النوريّة غير واقعة تحت مقولة وان كانت وجوداتها لا في موضوع فعليك
بهذه القاعدة فانّ لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم ثمّ بمراجعة كتبنا في دفع شكوك تتعرّض لك
في تحقيقها فقد ثبت ممّا ذكرنا سابقا ولاحقا انّ اصول الجواهر وبسائطها واشباهها ليس ممّا يكون مفهوم
الجوهر جنسا لها فما يكون في مرتبة متاخّرة في الوجود كالهيولى والجسم الطبيعي يكون ابعد بحسب ذاتها
عن ان يكون جوهرا بالذات فانّ الهيولى معلولة للصورة والعلّة لو لم يكن اولى بالجوهريّة من معلولها فلا
اقلّ من ان يكون مساويه له فيها والجسم الطبيعي معلول للصورة بتوسط الهيولى وايضا الجسم مركّب من
الهيولى والصورة والمركّب عين جميع الاجزاء والمجموع لم يزد على الجزئين الّا بالاجتماع وهو عرض فجوهريّته
ليست الّا جوهريّة الهيولى والصورة فلم يحصل هناك جوهريّة ثالثة غير جوهريّة الهيولى وجوهريّة الصورة
فاذا لم يكن جوهريّتهما في حدّ ذاتيهما فكذلك لم يكن جوهريّة الجسم في حدّ ذاته فقد تبيّن وتحقّق ممّا
قرّرناه انّ مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر كما هو مقصود المصنّف ولا يظنّنّ احد انّ هذا منافٍ لما
بيّنّا في مباحث الصور النوعيّة من اثبات الجوهريّة لها كما اشرنا اليه وامّا اقسام العرض الاوّليّة المسمّاة
بالمقولات فتسعة كما هو المشهور واربعة عند صاحب كتاب التلويحات الجوهر والكم والكيف والنسبة

وشرح تعريف الكم وتقسيمه

وخمسة عند شيخ الاشراق وهي هذه الاربعة والحركة وذكر في حكمة الاشراق ان المقولات في الخمس وهي ان الهيئة التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا واما ان يكون غير جوهر اي هيئة وكل هيئة اما ان يتصور ثباتها او لا فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة وما يعقل دون القياس الى غيرها اما ان يوجب لذاته المساواة والتفاوت والتجزي او لا يوجب فان وجب فالكم والا فهو الكيف وقال في التلويحات وفي الحقيقة متى واين والملك والوضع لا يعقل الا وان يعقل الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان لم يحصل له هيئة الا الاضافة اليه وهي اضافة خاصة كونه فيه ليس وجود الا بل وجود اضافة فاذا كانت الاضافة ذاتية للكل وكل ذاتي عام اما جنس او جزء جنس فالاضافة تعم هذه الاشياء فليبطل الجنس عالية والفعل والانفعال حركة تضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل فنفس الاضافة مما استحقت المقولية واعترض عليه بمخالفته للمعلم الاول والجمهور فاجاب بان المقولات ليست ماخوذة عن المعلم الاول بل عن شخص فيثاغوري يقال له ارخوطس وليس له برهان على الحصر في العشر والبرهان هو الذي يتبع الكم والكيف والاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال واعلم انه اذا كانت هذه الاشياء هي الاجناس العالية فظاهر ان لا يكون لها حد اذ لا جنس لها ولا فصل وقد علمت ان الوجود ليس بجنس لما تحته والعرضية التي تعم التسعة هي من لوازم الاعراض لانا نعقل السواد والبياض وغيرهما ثم نعقل اضافتها الى الموضوع فنسبتها الى موضوعاتها فانا نعلم لهيئتها العرضية فما ذكر في تعريف كل من المقولات يكون رسما ناقصا لها لا غير اما الكم فهو العرض الذي يقبل المساواة واللامساواة والاولى ان يقال هو ما يقبل التجزي واللاتجزي لذاته اذ المساواة تحاد في الكم فتعريف الكم بها يستلزم الدور ولا يقال انكم قررتم ان التجزي والفصل من انفعالات المادة لا يقبله غيرها فههنا اوجبتم ان التجزي مع بقائه للكم لذاته لانا نقول التجزي والانقسام بالفعل لا يقبله الا المادة وان كان المقدار قابلا له واما التجزي الذي هو بمعنى امكان ان يتوهم فيه شيء غير شيء فهي انما يلحق الكم لذاته ولغيره من الاشياء بتوسطه فلامنافاة فبقوله لذاته خرج الكم بالعرض كمحل الكم والحال في محله والحال فيه والمتعلق به وينقسم الكم بالذات الى منفصل وهو الذي ليس لاجزائه امكان حد مشترك يتلاقى عنده والمراد بالحد ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة فلا يكون له اختصاص باحدهما دون الاخر كالنقطة بالقياس الى قسمي الخط

وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم والان بالنسبة الى الزمان والمراد بالحد المشترك
هو الحد الواصل وهو الذي وجوده بحسب الوهم لا الحد الفاصل الذي يوجد في الخارج بحسب القطع
لانه ليس متساوي النسبة الى الجزئين بل يختص باحدهما دون الاخر والان لا يكون الا واصلا بخلاف
الحدود الباقية فانها قد يكون فاصلا ايضا والحدود يجب كونها مخالفة بالنوع لذوات الحدود
والا لكانت اجزاء لا حدودا فيلزم ان يكون التضعيف تثليثا والتثليث تخميسا فالحدود يجب ان يكون
اعراضا للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة فيها كالعدد هذا التمثيل لانحصار الكم المنفصل في العدد
اما باعتبار انواع اعداد او بمجرد فرض نوع اخر للكم المنفصل وان استحال وجوده في الخارج فضلا عن وجوده
عند بعضهم كما سنشير اليه وانما لم يكن بين اجزاء العدد وهي الوحدات امر مشترك فان الخمسة اذا قسمت
الى الثلثة والاثنين كان الثالث جزء من الثلثة وخارجا من الاثنين الباقين فلم يكن ثمة امر مشترك بين
قسمي الخمسة وذهب بعضهم الى ان القول نوع اخر من الكم المنفصل فانهم قسموا الكم المنفصل الى القار
وهو العدد وغير القار وهو القول وربما احتجوا بان القول ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم
منفصل والجواب منع الكبرى وانما كان كذلك لو كان ذا اجزاء لذاته والقول يفهم مع قطع النظر عن الكمية
فليست الكمية داخلة في حقيقة القول وان كان يعرض له كمية من حيث العدد وتوهموا ايضا ان الثقل
والخفة لانقسامهما بالمساواة واللامساواة من اقسام الكم المتصل وقد عرفت انهما ميلان يحركان
الجسم الى الوسط او عن الوسط وليسا في نفسهما بكميين فالمساواة والتفاوت في كفتي الميزان يرجعان
الى تقاومهما في جذب العمود وشدة احدهما فيه فاذا اشتدت الجذب لاحد الكفتين لزيادة ثقله
يسمى تفاوتا والكمية من لوازم الثقل والخفة بحسب تحريكهما باعتبار زمان ومسافة حركة والمتصل
وهو الذي يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك قد سبق في اوائل الكتاب تفصيل المعاني المتصل والغرض
ههنا ما اخذ فصلا للكم المتصل والمنفصل اللذان هما فصلا الكم ليسا في الاعيان امرين زائدين
على طبيعة الجنس حتى يلزم ان يكونا من مقولة من المقولات فيكون العدد من مقولتين هكذا قال
صاحب المطارحات واقول فيه نظر اذ قد علمت ان كون الفصول خارجة عن المقولات لا يقدح في
الحصر المذكور ولا يلزم اندراج الشيء تحت مقولتين بالذات اذ الفصل من مقولة الجنس بالعرض
وليس في ذاته من مقولة اصلا على ان ما ذكره عابدين زيادة الفصل على الجنس بحسب العقل

قوله قد مشترك قال في الاسفار بعد هذا والحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية للاخر ١٢

فانّ كلا منهما عرضى للاخر فى ظرف التحليل فان كان الفصل من مقولة الجنس فيكون نوعا لا فصلا
والّا فالكلام عايد ولزم الدور والتسلسل وان كان من مقولة اخرى يلزم تركّب النوع من مقولتين فالحق
ما ذكرناه قار الذات اى ذى وضع يثبت اجزاءه مجتمعة فى الوجود مع تباينها فى الوضع والاشارة
وهو المقدار كالخط المرسوم بانه طول فقط مستقيما كان او مستديرا وهما نوعان مختلفان بل كل مرتبة
من الاستدارة يوجب نوعا اخر من الخط وكذا السطح المرسوم بانه طول وعرض فقط فانّ المستوى نوع
غير المقبب وكل من مراتب التقبيب يحصل به نوع اخر من السطح والدليل على كون تلك الامور فصولا منوّعة
امتناع تبدلها ولو بحسب العقل والثخن اى الجسم التعليمى المرسوم بانه طول وعرض وعمق وهو اتم المقادير
لاشتماله على الابعاد الثلثة وليس فى الاعظام ما يشتمل عليها او الى متصل غير قار الذات وهو الزمان
فانه كم متصل بذاته وان عرض له العدد فيصير كما منفصلا بالعرض من حيث انه قد يقسم الى ساعات
وايام وشهور واعوام قيل ان وجد شئ من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد
لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض فى الخيال كان من قبيل القار لاجتماع
اجزائه هنالك واجيب عنه بانّ ذلك الامر المتصل الممتد فى الخيال بحيث لو وجد فى الخارج كان اجتماع
اجزائه فيه ممتنعا وهذا معنى كون الشئ غير قار الذات واقول هذا الجواب غير مرضى وقد مرّ فى مبحث الحركة
ما يفى بدفع هذه الشبهة واشباهها فى نفى وجود الزمان المتصل الكمى فى الخارج واما الكيف فهذه
اللفظ واخواتها من الكم والمضاف وغيرهما قد تطلق على نفس الكيفية والكمية والاضافة على ما هى عليها
وقد تطلق على المركب منها او موضوعها والاولى مقولة حقيقية والثانية مقولة مشهورية فيكون فى اللفظ
اشتراك او تجوز والمراد ههنا المعنى البسيط لا انّ الجسم الابيض اذ لم يكن من مقولة الكيف ولا من مقولة
الجوهر والّا لزم تقوّم الجوهر بالعرض فاما ان يكون من مقولة اخرى او يكون شئ واحد من مقولتين لانا
نقول لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة ان يكون مجموع الابيض من مقولة اذ الوحدة معتبرة
فى التقسيمات وليس كل مركب يصير ذا ماهية احدية لها وحدة طبيعية تستحق بنفسها ان يقع تحت مقولة كما ان
ان الحجر الموضوع بجنب الانسان مجموعهما ليس من نوع الانسان ولا من نوع الحجر ولا ايضا واقع تحت شئ
من الانواع الحقيقية لان وحدته بمجرد الاعتبار وبما ذكرنا ظهر خطأ من ظن فى كثير من الكيفيات انها من المضاف
كالعلم والقدرة وساير الصفات اللازمة للاضافة اذ ليس كل ما يعرض له الاضافة يكون من المضاف الحقيقى

قوله الثخن قال المحقق [illegible] الثخن اسم [illegible] الذى [illegible] المقدار ١٢

والّا لكان

الفن الاول في تعريف الكيف

والا لكان الجوهر ايضا من مقولة المضاف لانه يعرض له المضاف نحو هيئة لشئ لا يقتضى لذاته قسمة مقدارية فخرج به الكم ودخل عوارض الاجسام كالسواد والبياض والعلم بالمركبات ولا نسبة فخرج البواقي من الاعراض النسبية وقيد بعضهم عدم اقتضاء اللاقسمة لاخراج الوحدة والنقطة على تقدير كونهما من الاعراض وينقسم بالاستقراء الى كيفيات محسوسة وهي خمس بعدد الحواس الظاهرة كالالوان والطعوم والروائح والاصوات فمنها راسخة سواء كانت من اول الخلقة كحلاوة العسل وصفرة الذهب او لم يكن كصفرة من به سدة في الكبد وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها او لانها حادثة عن انفعالات المواد ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات لما قيل انها في نفسها انفعالات تشبه الانفعال من الاعراض النسبية بل لانها لعدم رسوخها وعدم شديد الشبه بقولنا ان ينفعل ولا يسميها باسم الانفعال لخصوصهما واعلم ان الثقل والخفة من هذا القسم من حيث واحد لعدد يثقل لعروض البرودة ويخف لعروض الحرارة وهو باق مع هيئة وتسمى في الحالين وايضا الجسم في حيزه الطبيعي لا ثقيل ولا خفيف وايضا مما يجتمع اجسام متباينة لكل واحد منها وزن ويحصل للمجتمع وزن والى كيفيات نفسانية وهي التي تكون في نفس او في ذي نفس ومن فسرها بالمختص بذوات الانفس فقد اخطأ وعبر عنها الامام بالكمال والشيخ بما لا يتعلق بالاجسام وهي حال ان لم تكن راسخة كالكتابة في ابتداء الخلقة وكالظن الضعيف وغضب الحليم والحال والانفعال متشاركان في الزوال وعدم الرسوخ كنظيرهما من الملكة والانفعاليات في الثبات والرسوخ ومفترقان كالنظر في المحسوسية وعدمها وملكات ان كانت راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم من العالم المتحرر والحقد من الحقود وغير ذلك من الامراض المزمنة والعادات المتمكنة واعلم ان العلم وغيره من الكمالات يمكن اخذها على وجهين احدهما كونها استعدادات نحو الاشياء والاخر كونها من الغايات التي يتوجه اليها فهي على الوجه الاول لاخذ العدم في مفهومها تكون عدمية والعدمي لا يكون من مقولة اصلا فيجب اخذها على الوجه الثاني لتكون من مقولة الكيف فقد تبين مما ذكرنا صحة قولهم ان الفرق بين الحال والملكة باعراض لا بفصول ونسبة الحال الى الملكة كنسبة الصبي الى الرجل ويعلم ايضا من اخذ القوة او القدرة في مفهوم الملكات علوم المبادي اجل من ان يوصف بالحال والملكة وكذا علومنا الثابتة بعد المفارقة ثم ان الملكة من حيث هي ملكة وان كانت عدمية فهي من الامور المطلوبة اشرف من الحال بما هو حال وان كان وجوديا

اقل اكثر مما يستحق نسبة الاجزاء

على قياس الكيميا والذبايز المعدودة فان مراد العالم من التحصيل في هذه النشأة ملكة العلم لا نفس صورته وان كانت غاية الملكة نفس صورة الشي بالفعل وهي باقية الا انه لما لم يتيسر في النشأة التعلقية اجتماع الصور العلمية وبقاؤها معا بل لا يحصل العلم الا حالا اصارت الملكة هي الكمال ولهذا يسمونها عقلا بالفعل وكما ان ملكة العلم اشرف من صورة صوره في هذا العالم فكذا ملكة الاخلاق افضل في بابها من حصول الامور التي هي ملكة لها ولهذا قالت الصوفية مقام واحد خير من الفحال اذ المقام عندهم هو الملكة الثابتة على شي من الكرامات وغيرها واعتمادهم ليس الا على المقامات والملكات دون الانفعال والحالات والى كيفيات استعدادية وهي التي تختص بالاجسام لانها هي استعداد شديد نحو الدفع والمقاومة واللاانفعال وتسمى قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة او نحو القبول والانفعال وتسمى وهنا طبيعيا كاللين والممراضية تبع المص الامام في عد اللين والصلابة من الاستعداديات لا من الملموسات كما زعم الجمهور فانه قال ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الحركة في سطحه وشكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه مستعدا والاولان لكونهما محسوسين بالبصر ليسا باللين فيتعين الثالث الذي من الكيفيات الاستعدادية والجسم الصلب فيه امور اربعة عدم الانغمار وهو عدمي و الشكل الثابت على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات والمقاومة المحسوسة باللمس وهي ايضا ليست بصلابة لتحققها في الهواء المحبوس في الزق المنفوخ ولا صلابة له والاستعداد الشديد نحو اللا انفعال فيكون من الكيفيات قيل لها نوع ثالث هو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة وليس بشي اذ المصارعة لا تتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية و بصلابة الاعضاء وكونها عسرة الانعطاف والنقل وذلك عايد الى القوة على المقاومة واللاانفعال فلم يتحقق قسم ثالث والى كيفيات مختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل او المنفصل كالانحناء والاستقامة للخط كما قيل والحق انهما من الفصول المنوعة وليست مقولة بالذات كالمثلثية والمربعية للسطح والمخروطية والمكعبية للجسم والزوجية والفردية للعدد واعلم ان في السطوح والاجسام حدودا وهي ليست نفس الشكل ولا داخلة فيه ولا معروضة له بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود فيكون للحدود شرايط واسباب خارجة لعروض الشكل فليست الدايرة حاصلة في الخط و لا الكرة في السطح ولا المثلث ونحوه في الخطوط وان لم يحصل الدايرة الا بانعطاف خط واستدارته ولا تتم

الكرة الا يقبل سطح ولا المثلث والمكعب ونحوهما الا بتعدد الخطوط او السطوح فالحق ان الدايرة سطح
لاخط فاذا كان كذا فالكرة ايضا جسم لاسطح وهكذا حكم ساير الاشكال السطحية والجسمية والزاوية
ايضا كيفية حاصلة للمحدود اذ الحاصل في الحد ليس الا تماريا ونفيا تيقا وغيرهما مما هو من مقولة
اخرى وقياس اطلاق الشكل والزاوية ونظايرهما من الالفاظ على نفس الكيفية وعلى المركب الذي اعتبر
فيه الموضوع كما سلف ومن الاوهام العامية انكار وجود الكيفيات الفعلية والانفعالية تارة وتارة لخرى
انكار عرضيتها وطورا لخرارجاع كثير منها الى الاشكال والكل فاسد اما الاول فلانه لو لم يكن موجودة
لما كانت الحواس منفعلة عنها واما الثاني فلان الجسم الاسود اذا ابيض فهيئته وشكله ووضعه كما كانت
لا يتبدل ولو كانت جواهر وجب ان تنعدم الاجسام مع مفارقتها اياها كما تعدم مع مفارقة الصور النوعية
واما الثالث فلوجوه منها ان الاجسام قد يتوافق في الشكل ويتخالف في اللون وساير الكيفيات الحسية
وقد يكون بعكس ذلك ولا شك ان ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف ومنها ان الشي الواحد من جهة
واحدة لا يتصور ان يدرك بادراكين مختلفين فلو كان اللون وغيره نفس الشكل لما امكن كونه مدركا
تارة بالادراك اللمسي فقط وتارة بالادراك البصري لاغير بل لزم كوننا اذ المسنا الشكل ابصرنا
لونه بان يكون اللمس بعينه ابصارا فان الشعور باللون لا يحصل الا بالابصار وكذا يلزم في غيره من
الكيفيات انه اذا رئى شي من بعيد عرف انه حار او بارد او حلو او مر وليس كذلك ومنها ان الفلك له شكل
ولا لون له ومنها ان الاشكال لا يتحقق بين اثنين منها غاية التضاد بخلاف الكيفيات المحسوسة كالسواد
والبياض واما بيان عرضية الكيفيات المختصة بالكميات فيظهر من تبدل اشكال مختلفة في جسم واحد كالشمع
مثلا مع بقائه وان كان الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلك ولكن هذا ضابط عندك في اثبات
عرضية المقولات فكل مقولة يصح تبدلها او تبدل فرد منها على حقيقته او على فرد منها مع عدم تغير جوهر
ما هو فيها فهي لا محالة من الاعراض واما بيان وجود الاشكال فما سوى الدايرة قد ثبت في كتاب اقليدس
بواسطة الدايرة ولاثبات الدايرة طرق كما اشرنا في اوايل هذا الكتاب اقربها انه لابد من وجود الاجسام
البسيطة اذ لو لم يكن البسيط موجودا لم يكن المركب موجودا ولابد ان يكون محدودة مشكلة لتناهي
المقادير الجسمانية فيجب ان يكون مستديرة لان المادة فيها واحدة والصورة واحدة وهي مبدأ القريب
كما علمت لاثار الجسم ومن المبدأ الواحد في القابل الواحد لا يصدر فعل مختلف واذا تحققت الكرة فهنا

المراد بالكيفيات الفعلية والانفعالية على ما سبق في الكيفيات المحسوسة الانفعاليات والانفعالات وقد يراد بالفعلية ما هو الانفعالية منها وبالانفعالية ما هو الانفعالات منها تدريجية

قطعه

وفي الاين والمتى وتعريفهما

فقطعه يظهر وجود الدائرة واذا ثبت وجود الدائرة ثبتت سائر الاشكال والزوايا موجودة في الضلعات وكذا الاستقامة فانها سبب لوجود المحاذاة واما الاين فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان سواء كان حقيقيا ككون الشيء في مكانه الخاص به او غير حقيقي ككون الشيء في السماء او في السوق ومن الاين ما هو جنسي ككون الشيء في المكان ومنه نوعي كالكون في الهواء او شخصي كالكون في هذا المكان واما متى فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في الآن كالمماسة وتقاطع خط بخط وكون متى حقيقيا وغير حقيقي وعاما وخاصا كما سبق في الاين قال شارح المقاصد الآن الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر بل الظاهر خلافه فان كل واحد من المتى والاين الحقيقيين يجوز ان يقع فيه الاشتراك مع تعدد الآخر كما اذا اشترك الجسمان في زمان واحد مع تعدد المكان فكذلك يجوز اشتراكهما في مكان واحد مع تغاير الزمان بلا فرق والامور التي لها متى بالذات هي الحركات واجزاؤها وحدودها واما المتحركات فلا متى لها من حيث جواهرها بل من حيث حركاتها وتغيرها وجواهرها في الزمان بالعرض واما الجواهر المقدسة عن التغير فلها كون آخر واعلم ان كون الشيء في المكان والزمان ليس كون الشيء في نفسه لان الشيء يتحقق له كون ولا يعرض له الاضافة الى المكان والزمان فوجود الشيء في نفسه قبل وجوده فيهما ولو كان وجود الشيء في المكان نفس وجوده في الاعيان لكان كونه في الزمان ايضا وجودا له فكان لشيء واحد وجودات كثيرة وايضا كون الشيء في المكان لو كان نفس وجوده لزم ان يكون الوجود جنسا لان هذا الكون جنس للايون وذلك باطل لان الوجود نفسه ليس بجنس وكذا الحكم في متى

اقول هذا الكلام انما تم لو فسر الاين ومتى بنفس الحصول في المكان والزمان كما فعله بعضهم واما اذا فسرا بحالة وهيئة يحصل للشيء بسبب حصوله في المكان والزمان كما فعله المصنف فلا وليس ايضا كون الشيء في المكان او الزمان ككون السواد في الجسم لان كون العرض في موضوعه عين كونه في نفسه وليس وجود الشيء في مكانه عين وجوده في نفسه والا لبطل وجوده عند زوال مكانه ثم اذا حصل في مكان آخر صار المعدوم بعينه معادا واما الاضافة فهي حالة نسبية متكررة الاولى ترك لفظ الحالة لانه يوهم كون الاضافة امرا حاصلا بسبب النسبة كما توهم بعضهم وهو فاسد لانهم فسروها بالنسبة المتكررة يعني نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ولم يعتبروا في مفهومها شيئا آخر

اصلا

اصلا وكذا ما عرتها بر بعضها من تماهيته لا تعقل الا بالقياس الى غيرها اى الغير الذى هيته معقولة
بالقياس اليها يخرج اللوازم البينة وساير الاعراض النسبية واعلم ان معرفة الاضافة بديهية والتعريف
للتنبيه والا لكان دوريا لان مفهوم القياس يرجع الى الاضافة وكذا ما ذكره بهمنيار فى التحصيل من
قوله ان المضاف هو الذى وجوده هو انه مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان المضاف الذى اخذ فى التعريف
غير المضاف المرسوم لان المرسوم حقيقى بسيط وما ذكره فى الرسم مركب وهو اشهر من المضاف البسيط و
فيه ما فيه والمضاف كغيره من الاعراض علمت ان المركب منه ينجز من مقولة اخرى كالاب فانه جوهر فى نفسه
لحقته الابوة وكالمساوى فانه فى نفسه كم لحقته الاتفاق مع كم آخر وكذا المشابه فى باب الكيف لا كالمساواة والمشابهة
كما فى المطارحات فانهما مضافان بسيطان وان كان المساواة اتفاقا فى الكمية وسيجئ الفرق بين الاتفاق فى
الكمية والكيفية وبين الكم الموافق والكيف الموافق ولما كان المضاف حقيقية ليست الا المقايسة بين الشيئين ومفهومه ليس
الا امرا لحوقيا فلا محالة تحصله وتنوعه ليس الا بغيرها وهذا يفهم على وجهين احدهما ان يكون الملحوق
داخلا وهذا ليس نوعا من المضاف الحقيقى بل من المركب المشهورى اذ نسبة الفصل الى الجنس ليس
بهذه المثابة والثانى ان توخذ الاضافة مقترنا بها امر خاص عقلى كالفصل ومطلق الاضافة معه
يكون كعارض واحد الملحوق وهذا هو تنويع الاضافة بخلاف اللون المطلق فى اقتران فصل السواد به
فان هيئته لما لم يكن هيئة لحوقية وان كان وجوده كذلك فلا يحتاج فى تنوعه ينضم الى الا لتفات نحو الموضوع
والى فصل لحوقى اذ له هيئة متقررة فى نفسها فالمشابهة وان كانت موافقة ما فى الكيفية لكن الكيف غير
داخل فى مفهومه فيكون نوعا من المضاف البسيط وليس كل الكيف الموافق وكذا المساواة التى هى موافقة
نوع منه بخلاف الكم المساوى فعلى ما قررنا كلامهم لا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بقوله انكم
قلتم ان المشابهة والمساواة اتفقتا فى موافقة ما وافترقتا فى التخصص بالكيف والكم فالمشابهة والمساواة
اما ان يكونا من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان واما ان يكون فصلهما الكمية والكيفية فالمفروض اضافة
بسيطة ليست اضافة بسيطة بل مع مقولة اخرى وكانت المشابهة والمساواة اضافة بسيطة على ما اعترفتم
ثم يلزم ان يكون امر واحد تحت مقولتين وقد منعتم هذا واما ان يكون فصل الاضافة التى هى الموافقة
اضافة الى الكيفية والى الكمية لا نفس الكيفية والكمية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ممتنع انتهى و
ذلك لان فصل الاضافة امر عقلى من باب اللحوق والاضافة كما هو شان الفصل من الجنس فى صدقه عليه

بوجود لبسائط مجتمعة متاصلة ولا يكون مندرجا ايضا بالذات تحت شيء من المقولات لا المضاف ولا غيره على سائره في تحقيق الفصول البسيطة من انها خارجة عن المقولات والتعبير عنه غير ممكن الا بمتعلقة من الكيف والكم كاكثر الفصول التي لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها وعلاماتها فان التفاوت بين الجنس و الفصل ليس الا بالتعين والابهام فمتعلقات الاضافة من الكم والكيف ليست فصولا لها بل انها و علامات للفصول ومن المتعلق ما يصفها كابوة الرجل العادل ومنه ما يخصها كجوار زيد لعمرو ولا يكفي في تخصص الاضافة تخصص الموضوع في نفسه كما يقال ابن هذا الرجل لجواز صدقه على كثيرين بل يحتاج الى تعين الطرفين وربما لا يكفي في ذلك تعينهما كجوار زيد لعمرو اذ ربما يحتاج الى تعين داريهما مع تعينهما ثم ان المتضافين قد يكونان متعاكسين راسا براس كالاخوة وقد يكونان متخالفين كالابوة والبنوة وفي الاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزائد والناقص وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية والمعشوقية او في احدهما كالعالمية والمعلومية على طريقة المشائين فان ارتسام الصورة في العالم شرط في كونه عالما وقد لا يفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر وكما في العالم والمعلوم في العلوم الحضورية الاشراقية التي تحصل بمجرد الاضافة النورية الظهورية فان الاتصاف بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء من الجانبين قال الشيخ الرئيس في الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما يعلم واما في القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس على ان هذا لا ينضبط تقديره وتحديده هذه عبارته ويختص المضاف من بين سائر الاعراض بالعروض لكل موجود فللواجب كالاول وللجوهر كالاب وللكم كالمساوي وللكيف كالمشابه وللاين كالعالي وللمتى كالمتقدم وللوضع كالاشد انتصابا وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال كالاشد تسخنا وقد يقع فيها كلها اضافة في اضافة فقد عرضت الاضافة لنفسها ايضا واكثر صيغ التفضيل مدلوله من هذا القبيل ويتكافؤ طرفاها من حيث هما طرفاها في الابهام والتحصل والعموم والخصوص و التنوع والتشخص والقوة والفعل والوحدة والتعدد والوجود والعدم مثلا الضعف المطلق بازاء

النصف المطلق والعددي بازاء العددي والاربعة بازاء الاثنين وبعدد الابناء يوجب تعدد الاباء و لو بالاعتبار فالرجل الكبير الاولاد له ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو اباء كثيرة من حيث الوصف وان كان بالذات واحدا واذا عدم بعضهم عدم ابوة من حيث هو ابوة وان كان موجودا في ذاته وباعتبارات اخر فان قيل المتقدم والمتاخر بالزمان متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما يكون بين مفهوميهما ومفهوم المتقدم والمتاخر يكونان معا في الذهن و انما الافتراق بين الذاتين وذاتا المتضايفين قد توجد كل منهما بدون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الاخر كالعلة مع معلولها واما الملك ويسمى الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشئ بسبب ما يحيط به احاطة تامة او ناقصة طبيعية كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه او غير طبيعية وبقوله وينتقل بانتقاله يخرج مقولة الاين لكون الانسان يعني به الحالة الحاصلة له لاجل كونه متعمما ومتقمصا وقد يعبر عن الملك بمقولة له وهو اختصاص شئ بشئ من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه فمنه طبيعي ككون القوى للنفس وكذا كون العالم للباري جل ذكره ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح قال الشيخ اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة وقال في الشفاء لم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ويشبه ان يكون غيري يعلم ذلك فليتامل ذلك في كتبهم واما الوضع فهو هيئة حاصلة للشئ قال شارح حكمة العين ينبغي ان يحمل الشئ على الجسم لان الاشكال لهذه الحالة وهي من مقولة الكيف واجاب عنه المحشي قدس سره بانه لا ملاحظة في الشكل للاجزاء ونسبتها الى انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجية بل المعتبر هو المجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة الى الحمل المذكور وايضا ان اريد بالجسم الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل لساير المقادير عن التعريف وان اريد بالجسم مطلق فيدخل فيه الشكل العارض للتعليمي ويخرج الوضع الثابت لباقي المقادير ولا مخلص الا بان يقال الوضع لا يثبت الا للطبيعي فقط بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة عنه والداخلة فيه وهذا القيد مما زاده الشيخ وهو ضروري فان الوضع قد يتغير ولا يتغير النسبة التي بين اجزائه كالقائم اذا دار على نفسه بخلاف ما اذا انتكس فانه يتغير النسبتين جميعا فالمحيط على الاطلاق يتغير له الوضع بالنسبة الى الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط

وفي الفعل والانفعال

فبالاعتبارين ومجموع العالم الجسماني بما هو مجموع لا وضع له بناء على أخذ مجموع النسبتين في التعريف

واما على الاكتفاء بالاولى فله وضع البتة وحصول الوضع للجسم قد يكون بالطبع كالقيام والقعود

للانسان وقد لا يكون بالطبع كانتكاسه وقد يطلق الوضع على كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه

اشارة حسية واما الفعل فهو حالة تحصل للشيء بحسب تاثيره في غيره تاثيرا غير قار الذات ما دام

الحصول في السلوك والتجدد كالقاطع ما دام يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تاثره

عن غيره تاثرا غير قار الذات كالتسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة التي بينهما من جانب

التاثير والتاثر فما هو الحاصل لكل منهما عند الاستقرار ليس من المقولتين بل اما كم كالطول الحاصل

للشجر او كيف كالسخونة الحاصلة للماء او وضع كالقيام او القعود الحاصل للانسان او غير ذلك وذهب

الامام الرازي الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما

الى مؤثر له تاثير اخر ضرورة امتناع كون التاثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية وحينئذ

يلزم التسلسل وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين واجاب عنه شارح المقاصد بان

ذلك انما يلزم لو كان كل تاثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر

وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى الدفعي من قبيل

ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل

هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى انه فسر الفارابي ان يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير

والتحرك اقول هذا الكلام حق لكن لا دخل له في حسم مادة الشبهة فان بناءها على ان كلا من ان يفعل

لو كان موجودا في الاعيان لكان امرا تدريجي الحصول وكل ما هو تدريجي الحصول فايجاده لا يكون على

سبيل الابداع بل على نحو ان يفعل وان ينفعل فحصل هناك تاثير وتاثر اخران على الوجه المذكور وهكذا

يعود الكلام في ايجاد ذينك الاخرين ويتسلسل والجواب الحق يستفاد من ملاحظة ما اسلفناه في بيان تجدد

الحركة عن الطبيعة او غيرها بواسطة لحوق ضرب من التغير على وجه الاتصال بحيث يكون كل جزء منه بانضمامه

الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا كل جزء من الحركة كان علة لجزء من ذلك التغير اللاحق لها بفاعل الحركة على

الدور الغير المستحيل وكذا الكلام في كل متغير يحصل من الثابت الذات وبهذا حكموا بان الباري تعالى والعقول

الفعالة لا يمكن ان يباشر تحريك جسم من الاجسام للزوم التغير فيه وانواع هذين الجنسين هي انواع الحركة بل هما

نفس الحركة كما ذكره شيخ الاشراق ضاعف الله قدره تنسب تارة الى الفاعل وتارة الى القابل والامر في تحصيل

قال في الاسفار والعلامات وجدنا كثيرا منها في الاثار ليس عبارة عن نفس السلوك الامر بتعينه مفاكون

عدد المقولات ليس مهمّا عظيما يحصل باهماله خلل في القواعد الفلسفية واما امثال الوحدة والنقطة و

فصول الانواع البسيطة وساير الاعتبارات والسلوب كالشيئية والامكان ونظايرها فعلمت ان عدم

دخولها تحت المقولات لا يضر حصرها ومن جملة احكام المقولات التي جرت عادتهم بذكرها قبولها التضاد

اولا قبولها له اما الكم فلا يقبل التضاد اذ المتصلات من المقادير يجتمع في موضع واحد فان منع احد كون

الجسم موضوعا للخط بل الخط في السطح والسطح في الجسم فيصير ابعد من التضاد لان من شرط المتضادين امكان

تعاقبهما على موضع واحد وايضا من شرطهما عدم قيام احدهما بالآخر والعدد يعرض المقادير والزمان

فلا تضاد بين المتصل والمنفصل واما الاتصال والانفصال فلما كانا من الفصول المنوعة لامرين مبهم ليس له

تحصل الا بهما فلا يمكن تعاقبهما على موضوع واحد هو جنس الكمية وقد علمت ايضا ان الفصول ليست من

انواع الجنس فالتضاد لو فرض بينهما لم يكن تضادا واقعا في الكم وايضا المشهور ان من شرط المتضادين وقوعهما

تحت جنس واحد وغير القار من المتصل لا يضاد القارة لاختلاف الموضوع ومن شرط التضاد اتحاده كما مرّ

وانواع العدد لا تضاد بينها لعدم غاية البعد المشروطة فيه بينها ولوجود الاول في الاكثر والعدد يتقوم

بالوحدة فلم يكن ضدا لها واما الاستقامة والانحناء في الخطوط والزوجية والفردية في العدد والاصغرية

والاكبرية في قسميه فالاوليان من الفصول المنوعة والثانيتان احدهما من الكيفيات في الكميات والثانية

عدمية ومع هذا موضوعهما غير واحد ولا يصدق تعاقبهما على موضوع واحد والاخيرتان من مقولة

المضاف والمتضادان وان عرضتهما اضافة التضاد لكن ذاتاهما يجب ان تعقل كل منهما لا باضافة واخرى

لم يتحقق بينهما غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع مع الاكبر في جسم واحد حين التخلخل والنمو واما الكيف

فمن الظاهر وقوع المضادة في بعض اجناسه كالكيفيات المحسوسة من الحرارة والبرودة والسواد والبياض

وغيرها وكالنفسانيات من العلم والجهل الذي هو نوع من الاعتقاد والجبن والتهور وكالاستعدادات

من المصاححة والممراضية دون بعض اخر من الاشكال والزوايا والزوجية والفردية لعدم اتحاد

الموضوع او لعدم غاية التخالف واما الاين ففيه تضاد فان الكون عند المحيط في غاية البعد من الكون

عند المركز ويصح تعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف مقولة متى لعدم تحقق غاية

البعد فيهما واما الاضافة فلعدم استقلالها بحسب المعنى وعروضها لجميع المقولات فقد يقع المضادة

لانها لا يكون مسبوقة بالشئ الذي هو مناط الاتصال فيلزم ان يكون بين الطرفين وجود انواع غير متناهية بالفعل كما قال الشيخ الرئيس بخلاف

وفى قبول الكيف والكم الاشتداد

ولكن على سبيل التبعية لا بالاستقلال واما الجدة فلا يقع فيها تضاد وهو ظاهر واما الوضع فالانسان
القائم الذى راسه الى المحيط ورجله الى المركز اذا انتكس بحيث يكون راسه الى المركز ورجله الى السما كانت
الهيئتان مختلفتين غاية الاختلاف وقد تعاقبتا على موضوع واحد فهما ضدان وعلى هذا القياس
الاستلقاء والانبطاح واما الفعل والانفعال فقد اثبت بينهما التضاد كتسويد الابيض وتبييض الاسود
وكاسوداد الابيض وابيضاض الاسود والمتضادان فى كل منهما ليس تضادهما باعتبار تضاد موضوعيهما
اذ قد يفعل ولا ينفعل اشيا متضادة فعلا واحدا او انفعالا واحدا بل قد يفعل فاعل واحد فعلين
متضادين وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادين وذلك كشئ واحد يبيض مرة ويسود اخرى
ويعلو تارة ويسفل اخرى ولا ايضا يكون تضادهما التضاد فيه يقع الفعل او الانفعال الاثر قد يوجد فعلا
او انفعالان متضادان فى كيفيات وكميات بعينها بل التضاد فى كل منهما يقع باعتبار تخالف السلوك
والجهات كالانتقال من الشديد الى الضعيف تارة وبالعكس اخرى ومن احكام المقولات قبول بعض منها
الاشتداد والتضعف ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المقولة فى نفسها كما اعتقده بعضهم انه فاسد
فان معنى التغير مثلا ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقى للحركة فى السواد نفس السواد
بان يكون ذات السواد الضعيف باقية وقد انضم اليها شئ اخر فان الذى ينضم ان لم يكن سوادا فما اشتد
السواد فى سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذى ينضم اليه سوادا اخر فيحصل سوادان فى محل
واحد بلا امتياز بينهما فى الحقيقة والمحل والزمان وهو محال واتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور
لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل ثالث وانتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم
ان اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام اخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد
اخر اشد منه فى ذلك الموضوع مع بقائه فى الحالين وعليه القياس فى التضعف اقول فاذا تحقق
ما ذكرناه ظهر ان الاشتداد كما يوجد فى الكيف كذلك يوجد فى الكم ايضا والفرق بينهما لا يكون معقولا
بل لغويا او عرفيا نعم الحركة فى الكم المنفصل غير متصورة لعدم اتحاد موضوع القلة والكثرة وقولهم المقدار
اذا فرض فيه زيادة شئ اخر لا يبقى الكمية الاولى بل يحصل مقدار اخر فالتنقص الواحد من الكميات
لا يزداد ولا ينقص وكذا بالتخلخل والتكاثف يبطل مقدار ويحصل مقدار اخر كلام صحيح لكن يجرى
مثله فى الكيف كما علمت ولا دخل له فى بيان الفرق بين الكم والكيف فى وقوع التكمل والتنقص فى احدهما

وعدم وتوجهها في الاخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة في الكمال والنقص بحسب مقولة من المقولات ولا شك انها كما تتحقق في الكيف تتحقق في الكم وكذا اكثر ما ذكروه في بيان الفرق بين الاشد والاضعف وبين الازيد والانقص اما ان يرجع الى اللغات والاصطلاحات كقولهم لا يقال في الكم ان هذا المقدار اشد خطية من ذلك ولا ان هذا العدد اشد عددية من ذلك بل يقال في العرف ان هذا اطول وهذا اكثر فيرجع الى صحة ما انكروه لان الطول نفس الخط والكثرة نفس العدد او يحصل بسببه بين هاتين المقولتين فرق معنوي ولكنه غير مؤثر في وقوع الكمال والنقص في احديهما وعدمه في الاخرى كقولهم ان في الزايد والناقص يمكن ان يشار الى مثل حاصل ومثل زايد والاشد والاضعف لا يمكن فيه ذلك وكقولهم ان تفاوت الاشد والاضعف ينحصر بين طرفين بخلاف الزايد والناقص فانه لا ينحصر التفاوت فيهما بين طرفين وكقولهم ان الاشد والاضعف متفاوتان نوعا بخلاف الكم فان الخط الطويل لا يخالف نوعه نوع الخط القصير لا يقال لو قبلت الكمية الاشدية والاضعفية لكان في الكميات تضاد وقد تبين انه لا تضاد فيها لانا نقول لا نم ذلك لانه ليس بينا ولا مبرهنا عليه والمتبع هو البرهان ومن المقولات التي تقبل الاشتداد والتضعف مقولة الاين اذ قد يكون شيء اتم فوقية من شيء وليس ان اينا واحدا بعينه يصير اشد فوقية بعد ما لم يكن كذلك بل الاضعف يبطل عن الجسم ويحصل له الاشد كما عرفت في الكيف وغيره ومقولة الوضع ايضا يقع فيه الاشتداد ومقابله كالاشد انتصابا وانحناء واعلم ان مقولتي ان يفعل وان ينفعل وان قبلتا الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اسرع وصولا الى السواد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد اخر لكنهما لا يقبلان الاشتداد والتضعف لانه حركة وقد مر في بحث الحركة ان هاتين المقولتين لا تقبلان الحركة فلا تقبلان الاشتداد والتضعف وفيه اشكال فان الحركة الى الكيف والكم او غيرهما قد تزداد شدة وسرعة او ذيادة تدريجا حاصلا شيئا فشيئا فيكون سلوكا من انفعال ضعيف الى انفعال شديد على التدريج اقول ويمكن دفعه بان هذا السلوك وان كان بحسب الحس سلوكا واحدا واتفاقا متصلا لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة في كل سلوك توجد مرتبة واحدة من السرعة باقية مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع الكل فيه فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئا فشيئا وان كان اصل السلوك تدريجيا

الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته لما فرغ من فن تقاسيم الوجود المسمى بالامور العامة اراد ان يشرع في الفن الثاني الذي وضعه لاحوال المفارقات المسماة بالربوبيات وهي اجل ما في العلوم الالهية كما ان مباحث النفس اشرف ما في الطبيعيات وهو مشتمل على عشرة فصول فصل في اثبات الواجب لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلا للعدم لا يقال كل واحد من وجودات الممكنات عند المشائين القائلين بكونها امورا حقيقية زائدة على الماهيات في الاعيان مما يصدق عليه هذا التعريف لانا نقول الوجود المعلول يتقوم عندهم بوجود العلة فلا يمكن تصوره من حيث هو مع قطع النظر عن علته فضلا عن ان يكون متحققا في الخارج حتى يكون غير قابل للعدم بل العدم لازم له من تلك الحيثية وبيان ذلك على الوجه اللائق مذكور في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية وبرهانه انه ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال واستحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم فهو ممكن الواجب فيجب وجوده واما بيان الملازمة فهو قوله لان الموجودات باسرها جملة مركبة من احاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون الجملة لافتقارها الى كل واحد منها ايضا ممكنة ومعلولة تحتاج الى علة وجودية خارجة عن تلك الجملة لاستحالة كونها نفس الجملة والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولاجزائها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وعلى علله لان المؤثر في الجملة مؤثر في كل واحد من اجزائه والا لم يكن هو بانفراده علة للجملة بل هو مع علية البعض الاخر وهذا خلاف المفروض فثبت انه اذا كان علة الجملة بعض اجزائها لزم تقدمه على نفسه وعلى علله وذلك باطل والعلم به بديهي وههنا ابحاث الاول انا لا نم ان للمجموع وجودا اخر سوى وجودات الاجزاء فان كل وجود لا بد له من وحدة حقيقية حتى ان العدد ايضا له وحدة نوعية فان العشرة واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة الكم ولا اسم له من تلك الحيثية وعشريته انما هي بالقياس الى غيرها اعني الواحد فاذا لم يكن للمجموع وجود حقيقي بل اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة وبما ذكرنا اندفع اشكال لزوم كون الشيء علة لنفسه في المجموع المركب من الواجب والعقل الاول حتى انهم اضطروا الى التزام ذلك في العلة التامة حيث قالوا ان العلة في ذلك المجموع ان اريد بها العلة التامة فنختار انها عينه وما ان التوقف على كل واحد من الاجزاء لا يوجب التوقف على المجموع لان حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الافرادي وان اريد بها الفاعل المستقل في التاثير فهو جزؤه اعني الواجب اقول كلا القولين زيغ عن الصواب

اما الاول

اما الاول فلانهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشئ وقسموها الى العلة التامة والناقصة والتام كون احد القسمين عين المعلول كالتزام ان ما يتوقف عليه الشئ لا يتوقف عليه ذلك الشئ واما الثاني فلان الفاعل المستجمع لشرايط التاثير الذي لا يتوقف تاثيره على انضمام امر اخر سواء كان ذلك الامر الاخر مستندا اليه او الى غيره معناه غير معنى الفاعل الذي لا يحتاج في فاعليته الى امر غير مستند اليه بل ما يتوقف عليه تاثيره في شئ اما نفس ذاته او شئ يكون مستندا الى ذاته اما ابتداء او بواسطة فان اريد بكون الواجب مستقلا في فاعليته للمجموع المركب من الواجب و معلوله الواحد او الكثير المعنى الاول فهو غير صحيح الا بالقياس الى المعلول الاول دون الثواني لحاجتها الى الواجب في غيره وان اريد به المعنى الثاني فهو مسلم لكن لا يكفي بعد انه وحدته في ايجاد ذلك المجموع من دون انضمام الجزء الاخر اليه فيلزم توقفه على جميع الاجزاء التي هي عينه وربما يجاب عن ذلك الاشكال بان المتعدد قد يوخذ مجملا وقد يوخذ مفصلا وهو بالاعتبار الاول واحد واللفظ الدال عليه مثل المجموع وبالاعتبار الثاني كثير واللفظ الدال عليه مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم فاذا تحقق ذلك فنقول المجموع المركب من الواجب و معلوله اذا اخذ معا فهو معلول واذا اخذ لا معا بل متعددا فهو علة فان نقل الكلام اليه بالاعتبار الثاني فانه ايضا كان يحتاج الى علة قلنا ذلك المجموع الماخوذ بهذا الوجه لا نم انه ممكن ولا انه واجب بل اثنان احدهما واجب بذاته والاخر ممكن بذاته وفيه نظر اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل تفاوت باعتبار الملاحظة والالتفات بان يلتفت النفس الى المركب التفاتا واحدا تارة والتفاتات متعددة اخرى وليس بين المجمل والمفصل تفاوت بحسب نفس الامر بان يدخل في احدهما شئ لا يدخل في الاخر فلا يمكن كون احدهما موجودا محتاجا الى العلة دون الاخر ولا اختلاف بينهما ايضا في الاحكام الخارجية والتفاوت في المثال المذكور ليس بحسب الاجمال والتفصيل بل انما بحسب الكل المجموعي والكل الافرادي اذا كان المحمول في القضية امرا واحدا والا لكان الاختلاف راجعا الى المحمول وان فرض الاتفاق في الموضوع فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا لا يسعهم الدار على وجه البدلية ولا يسعهم مجتمعين فالحق في المقام ان بعض المركبات التي ليس لها جزء صوري ووحدة طبيعية وجودها بمجرد الاعتبار فلا حاجة لها الى علة موجودة في نفس الامر فالمجموع من الواجب والممكن سواء اخذ مجملا او مفصلا ليس له موجودية ثالثة غير موجودية الواجب

وموجودية الممكن حتى يحتاج فيها الى علة البحث الثانى سلمنا ان جملة الموجودات باسرها موجود محتاج الى العلة لكن لم لا يجوز ان يكون علتها نفسها او جزءها ومنشأ ذلك عدم كونه واحدا حقيقيا بيان ذلك انه اذا توقف ا على ب و ب على ج و ج على ا كان المجموع معلولا وعلة واذا ذهب السلسلة الى غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولا وجزئه وهو ما فوق الى غير النهاية علة له فيجوز فى سلسلة الممكنات ان يكون كل سابق علة للاحق الى غير النهاية فيكون علة الجملة جزءها وهو مجموع الاجزاء التى كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض فلا بد فى الدليل الذى من الاستعانة بالبرهان المشتمل على ابطال الدور والتسلسل اقول الاصوب ان يقرر كلام المصنف بهذا الوجه وهو انه ان لم يكن فى الوجود موجود واجب بالذات لكانت الموجودات باسرها سواء كانت غير متناهية بان يتسلسل او متناهية بان يدور ممكنات صرفة وكل ممكن جائز العدم لذاته فيجوز انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا ويلزم من ذلك ان لا يكون شئ منها مستندا الى سبب فى ذلك الخ لان سبب الممكن ما لم يجب به وجوده ولم يمتنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا محالة وجودات الممكنات متناهية او غير متناهية يحتاج الى علة خارجة عنها لا يقال ان اردت بجواز العدم فى الممكن امكانه الذاتى فهو لا ينافى وجوبه بالغير ووجوده وان اردت به جواز العدم فى نفس الامر فهو غير مسلم لان كل واحد من الممكنات المتسلسلة فرضا وجب وجوده بعلته وامتنع بها عدمه لانا نقول المراد هو الثانى قوله كل منها وجب بعلته قلنا كلا لان العلة اذا كانت ممكنة صرفة بدون الواجب سواء كانت متناهية او غير متناهية فهى مما لا يحصل بها وجوب المعلول لجواز انتفائه مع انتفائها وان لم يجز انتفاؤه مع تحققها وما لم يمتنع انتفاء عدم المعلول جميعا لم يتحقق وجوبه ومن جملة تلك الانحاء عدمه فى ضمن عدم الكل وهذا طور من العدم لا يحصل امتناعه الا بدخول الواجب بالذات فى سلسلة الاستناد ومن الاستدلالات التى لا تبتنى على ابطال التسلسل فى هذا المطلب على ما قرره بعض اهل الحق بقوله على تقدير كون الموجودات منحصرة فى الممكنات لزوم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد انتهى واعترض عليه بان لزوم الدور ممنوع والبيان غير تام وانما يلزم الدور لو توقف موجود معين على موجود يتوقف هو عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد شئ موقوف على وجود موجود من الموجودات

اصطلاحات العرفاء

وكل موجود معين يتوقف على وجود علته المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور واجاب عن ذلك
بعض الاعاظم بان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة عرضية ناعتية فلا محالة يتاخر وجوده من حيث هو متميز عن
وجود المعروض المنعوت تاخرا ذاتيا لا من حيث خصوص كون هذا الايجاد فقط وكذلك طبيعة الوجود
الامكاني من حيث كونه وجودا امكانيا مطلقا يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتاخر عنها كذلك لا لاجل كونه
هذا الوجود الخاص فقط فلا مدخلية للخصوصيات في شيء من الطرفين في الاحتياج فالدور لازم بين
الطبيعتين هذا خلاصة ما افاده ادام الله علوه ومجده اقول ولي فيه شك وهو ان احكام الوحدة
العددية قد لا يثبت للوحدة الابهامية فان اتصاف طبيعة الانسان بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم
وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف اتصاف ذات شخصية كزيد مثلا بهما فلقائل ان يقول الاحتياج
الدائر بين الطبيعتين في صورة التسلسل بان يكون كل واحد من افراد احديهما من حيث هيته مفتقرا الى فرد
من الاخرى كذلك وبالعكس غير مستنكر كقول الصوفي اذا تغيبت بدا وان بدا غيبني وبنظير هذا البحث ما
ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في مصارع الحكماء رادا عليهم في قدم العالم وهو قوله اعلم ان الدور
في النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والشجر انما ينقطع اذا عينت الابتداء من احد الطرفين
والا لتوقف وجود كل منهما على وجود الاخر ولم يكن لتحصيل احدهما اولى من الاخر اولوية وذلك يؤدي
الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما والبدو في الاشخاص الانسانية بالاكمل
اولى قال المحقق الطوسي في مصارع المصارع في الجواب وحسنت بايراد علامة العلماء فيما يسأل عنه العوام و
الصبيان فانه ليس بمعنى الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى ذلك
الشيء لا يكون دورا يؤدي الى ان لا يحصلا بل هما يتسلسلان والتسلسل ان استحال وجب ان يكون له مبدأ
معين فههنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع وليت شعري ما هذه الاولوية في جعل الشخص مبدأ
دون النطفة ان لم يكن يقرأ في الكتب الالهية خلق آدم عليه السلام واذا كان المبدأ بالاكمل اولى فلم لم يخلق
الناس او العقلاء كاملين ولا الاشجار ولا مثمرة كاملة ثم رد الى النطف والحبوب انتهى ثم اقول يمكن
دفع ذلك الاعتراض عن البرهان المذكور بانه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد الوجود الى شيء من
الايجاد لزم احتياج جميع الوجودات اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية وكذا اذا ثبت احتياج
كل واحد من احاد الايجاد الى شيء من الوجود لزم احتياج جميع الايجادات اليه بالبيان المذكور فاذا دام

في اثبات الواجب بطرق عديدة

الاحتياج بين الطبيعتين على هذا الوجه اى يكون جميع افراد كل منهما بحيث لا يستثنى منها شئ مفتقرا الى فرد ما من الاخرى يلزم الدور المستحيل لا محة وبما ذكرناه يمكن تتميم دليل اخر له قدس سره في هذا المسلك وهو قوله ليس الموجود المطلق من حيث هو وجود مبدا الا لزم تقدم الشئ على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات كما لا يخفى بادنى تامل انتهى وذلك لان الكلام عليه فيه ايضا كما مر سؤالا وجوابا واعلم ان الشيخ الرئيس قد وصف طريقة طريقة الحكماء الالهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب تعالى من غير اخذهم في الاستدلال لامكان ماسواه او الحدوث في الاجسام كما هو مسلك المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين المشار اليها في القران بقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه هي التي اشير اليها في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وهم طايفة طريقتهم الاستدلال على ذات البارى تعالى بملاحظة مفهوم الوجود وانه يقتضى فردا واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب الذاتى على صفاته ثم بالنظر الى صفاته على كيفية صدور افعاله واحدا بعد واحد من العقول المجردة اولا ثم النفوس الفلكية ثانيا ثم الاجسام الفلكية والبسايط العنصرية ثم المركبات من الجماد والنبات والحيوان كل ذلك بلا ملاحظة الخلق في شئ من المراتب حتى انهم لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن اعتقادهم في حق الله تعالى وصفاته وكلياته افعاله غير هذا الاعتقاد الذي هم عليه فلا شك ان طريقتهم اشرف واحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين المستدلين بحدوث الاجسام واعراضها على وجود الخالق ثم باحوال الخليقة كالاحكام والتغير على صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلا فانظر الى هاتين المرتبتين من مراتب الانظار بعين الاعتبار فانهما سعاكستان متقابلتان فالحكيم المتاله يعبر من المعقول الى المحسوس والمتكلم الباحث يعبر من المحسوس الى المعقول وما تدرى نفس باى ارض تموت

فصل في ان وجود الواجب نفس حقيقته يعني

انه لا ماهية له تعالى سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان ماهيته هي الحيوان الناطق ووجوده هو كونه في الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين حقيقته كان زايدا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب بوجه من الوجوه وذلك باطل كما سيجيء ولو كان زايدا عليها لكان عارضا لها لكونه وصفا ثابتا لها ولو كان عارضا لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرا الى الغير وهو ذات المعروض لافتقار الحال الى المحل فيكون وجود الواجب ممكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن لذاته

فلابد

فلابدّ له من مؤثر وذلك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة الواجبة يلزم ان يكون موجودة قبل الوجود لانّ العلة الموجدة للشيء يجب تقدمها على المعلول بالوجود لامتناع ملاحظة العقل كون الشيء مفيدا للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودا فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هذا خلف وان كان ذلك المؤثر غير تلك المهية يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى الغير وهذا اى الاحتياج على الواجب تعالى محال وقد نوقش في هذا الدليل بانّ اللازم من زيادة الوجود على ذات الواجب كون الوجود مفتقرا الى الشيء ولا يلزم منه جواز الانفكاك عنه او منه وامكانه او امكانه في نفس الامر كما زعمه بعضهم بل بالنظر الى نفس ذلك الوجود واين هذا من ذلك اذ يجوز ان يكون العلة المقتضية للوجود هي المهية من حيث هي كما انها القابلة له ايضا فيتقدم بالمهية لا بالوجود كما انّ ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما انّ المهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما انّ مهية الممكن قابل لوجوده مع انّ تقدم القابل ايضا ضروري هذا حاصل ما اورده الامام الرازي على استدلال الشيخ الرئيس بالوجه المذكور مع تتميم وتلخيص واجاب عنه الحكيم الطوسي قدس سره القدوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بانّ الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه فانه ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدأ للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لابد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي المهية من حيث هي واما الذاتيات بالنسبة الى المهية والمهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لانّ تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب المهية فقط لا كالجسم مع البياض اقول كلام هذا النحرير يحتاج الى مزيد تتميم وتقرير لانه كان واجبا عليه ان يدفع النقض والمعارضة بالمهية القابلة للوجود فانّ المهية الممكنة قابلة للوجود وكل قابل لشيء يجب تقدمه بالوجود على ما هو مقبول له فيجب تقدمها على الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه فما يجاب به عن هذا كان جوابا عما اذا كانت فاعلة للوجود وما ذكره من الفرق بين القابل والفاعل بحسب الخلو وعدمه غير جار في الوجود ولوازم المهية فانّ خلو المهية عن الوجود ممتنع في نفس الامر وكذا عن اللوازم بحسب الذات من حيث هي فالاولى ان يقول كون القابل مطلقا مما يجب تقدمه بالوجود على المقبول غير لازم وقدم الفرق بين القابلة والعلة القابلة وقدم ايضا في

التلازم وجوبا اخر للهيولى مع كونها قابلة للصورة عنها فكذلك للمهية القابلة للوجود لا تقدم لها على ذلك الوجود بالوجود لانها لا تجرد عن الوجود الا بنحو من انحاء ملاحظة العقل بان يحلل العقل الموجود الى مهية ووجود ويصفها به لا بان في تلك الملاحظة منفكة عن الوجود فانها ايضا نحو وجود عقلي كما ان الكون في الخارج نحو وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان ياخذها وحدها اي من غير ملاحظة شيء من الوجودين معها ويصفها به وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار عدمه فاتصاف المهية من حيث هي بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بما هو جسم بالسواد فان للجسم من حيث هو هو مرتبة في نفس الامر متقدمة ليس في تلك المرتبة شيء من السواد ومقابله فيصح اتصافه بواحد منهما بخلاف المهية بالقياس الى وجودها اذ ليس لها مرتبة سابقة على وجودها وعدمها حتى يصح اتصافها باحدهما بل المهية ووجودها امر واحد في الواقع بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا اذ ليس لها وجود منفرد ولوجودها وجود اخر وقد انضما فحصل بينهما شيء من النسب المذكورة فقابلية المهية للوجود انما تصور على ما صورناه واما ما تاتيه ارفلاية وتوجيه من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة ايضا نحو من انحاء وجود المهية في نفس الامر فكيف تصف المهية في هذا النحو من الملاحظة بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار تخلية المهية وتجريدها عن جميع انحاء الوجود حتى عن هذا النحو وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالمهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة به غير متصفة هذا غاية ما يفهم من عباراتهم في هذا الموضع ولبعض الفقراء تفضل الله برحمته منه وحته عن هذا التجشم حيث حقق وقرر في كتبه ان الوجودات الممكنات مراتب متفاوتة بحسب التقدم والتاخر والكمال والنقصان ووجود كل مهية عين تلك المهية بمعنى ان الموجود هو الوجود والمهية متحدة معه بنحو من الاتحاد وجميع الوجودات ظلال واشراقات للوجود الواجبي القائم بذاته ولا وجود للمهيات اصلا ولا تاثير ولا تاثر فيها بل انها اعتبارات كلية يعتبرها العقل ويصف الوجودات بها فلكل مرتبة من الوجودات نعوت كلية حدية او رسمية مسماة بالمهيات والعوارض بلا وصول رائحة من الوجود اليها ولا تعلق الجعل بها كما عليه اكابر الصوفية والموحدون وبيانه مما يحتاج الى مجال اوسع من هذا الموضع وقد اقام البرهان عليه في بعض كتبه بل نقول على الطريقة الرسمية ايضا

لايحتاج الى ما تجشموه حيث تقرر ان الوجود فى الممكن نفس ثبوت المهية لا ثبوت شى للمهية فليس
هناك ثبوت شى لشئ حتى يجرى فيه قاعدة الفرعية نص عليه الشيخ فى التعليقات حيث قال ان الوجود الذى
فى الجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم فى كونه ابيض لان الابيض لا يكفى فيه البياض والجسم
انتهى وقد تحير فكثير من الناظرين فى هذه العبارة وامثالها من كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على نفى
الوجود وكونه امرا مصدريا لا تحقق له فى الخارج مع انهم يعلمون ان كل حقيقة كل شئ هى نحو وجوده
الخاص به وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذى يكون بين المهية والوجود من باب التوسع
او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذى بين المهية وساير الاعراض والاحوال بل اتصافها به
من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة المذكورة تارة قد يخصصون
القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام قائلين ان قاعدة الاستلزام لا يجرى
فى اتصاف المهية بالوجود لعدم المغايرة بينهما ولا ايضا فى اتصافها باللوازم المطلقة التى لا تقدم للمهية
عليها بالوجود بل بنحو اخر من التقدم وهو تقدم بحسب الذات والحقيقة من دون اعتبار الوجود كما فى الاجزاء
المحمولة من الجنس والفصل دون الاجزاء الوجودية الخارجية كالمادة والصورة سواء كانتا خارجيتين او
عقليتين ومن البراهين على هذا المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذى فصل الذهن وجوده
عن مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شئ منها موجودا فالكلى له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لمهيتها
الا لمانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلى بقى الامكان بعد واذا كان هذا
الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهى اذا اخذت كلية امكن وجود جزئى اخر لها لذاتها اذ لو
امتنع الوجود للمهية لكان المفروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار مهيته هذا خلف غاية ما فى الباب ان يمتنع
بسبب غير نفس المهية فيكون ممكنا فى نفسه هذا خلف فاذن ان كان فى الوجود واجب فليس له مهية وراء
الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذى لا يشوبه شئ من خصوص
وعموم هذا كلامه نور الله سره ولا يراد عليه انه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود
ومعروض له يكون ذلك المعروض جزئيا متخصصا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية لا ينفع
اذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبنى على ان تشخص الشئ
فى الحقيقة نحو وجوده الخاص كما صرح به المعلم الثانى او مساوق له فكل ما يفصله الذهن الى معروض

وعارض هو الوجود لكان في مرتبة ذاته كلية لا محالة وكل ما له مهية كلية فنفس تصورها لا يأبى عن ان يكون لها جزئيات غير متناهية الا لمانع خارجي فحاصل البرهان انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات فالواجب لو كان ذا مهية فجزئيات تلك المهية لا يجوز ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها والا لما تحقق الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها والا لكان المعدوم واجبا او لوقع الكل وكلاهما باطل ولا ممكنة والا لكان هذا الواقع ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته هف فاذن ان كان في الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته وما اشنع ما اورد عليه بعض الاعلام من الكرام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في الوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الاخر فغاية ما يلزم ان يكون الواجبات غير متناهية فللقايل ان يمنع بطلان هذا قايلا ان دلايل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولا نم ترتب الواجبات عليها ولا معين فانا نجيب عما ذكره اولا بان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا الا بسبب علة فاذا قطع النظر عن الاسباب الخارجة عن نفس المهية لا تأبى عند العقل ان يكون لها افراد غير متناهية وعما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عددها كان او لا بقيسا مترتبا او متكافيا حتى قيل ان بطلانه منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان للواجب تعالى مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات وراء ما وقع ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات فاذا وجب فرد من مهية كلية يلزم ان يكون جميع افرادها واجبة وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة لم يكن واجبة والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هف ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا ايضا خلف فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود يلزم كونه خلوا عن المواد الثلث وهو محال اقول ومما سنح لنا في هذا المطلب وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق هو ان الوجود لو كان زايدا على مهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وايضا قد علمت انه كلما صح على فرد صح على طبيعته من حيث هي هي وما امتنع شئ عليها امتنع على افرادها فلا يلزم وقوع

الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما نشاهد من حدوث العنصريات وزوالها فصح وقوع الامكان على مقولتها فلو دخل الوجود تحت مقولة الجوهر للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف فكل ما له مهية زايدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لقيام العرض بغيره فلا يكون له مهية غير الوجود وقد مثل بعض سادة العلماء مراتب الموجودات في الموجودية بحسب الاحتمال العقلي في اول الامر بمراتب المضيء في كونه مضيئا فان من الموجودات ما له ذات ووجود وموجد ويسمى موجودا بالغير كالمهيات الممكنة عند المعتزلة والمشائين ولا شك في امكان انفكاك الوجود عنه بحسب الذات والوقع فضلا عن امكان تصور الانفكاك فالتصور والمتصور كلاهما ممكن هناك ومنها ما له ذات ووجود يكون مقتضا بحيث يستحيل انفكاكه بالنظر الى ذاته كالواجب عند المتكلم فيمتنع الانفكاك وان امكن تصوره فالتصور ممكن لكن المتصور مستحيل ومنها ما له ذات هي عين وجوده فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما فضلا عن الانفكاك كواجب الوجود عند الحكماء ولا تزيد مراتب الموجود في الوجود بحسب العقل على هذه الثلثة وعليك الفرق بينها بحسب العلو والدنو وكان مراتب المضيء اذ منه مضيء بالغير كوجه الارض والقمر المستضيء بمقابله ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو غيره ومقتض له اقتضاء يمتنع التخلف كجرم الشمس لو اقتضى ضوءه ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس لو كان متجوهرا قايما بنفسه فان المضيء ما يحصل له الظهور الا ما يقوم به الضوء كما يفهمه اهل اللغة الا ان يعنى بالقيام ما هو اعم من المجازي والحقيقي ففي الاول مضيء وضوء ومقتض له وفي الثاني اثنان وفي الثالث الثالث ولا شك ان اعلى مراتب الوجود هو مذهب الحكماء في واجب الوجود عز مجده وما قال بعض الموحدين من المتالهين من ان الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات بحيث لا يخ عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها فقيل فيه انه طور وراء طور العقل اقول اني لا اعلم من الفقراء من عنده ان فهم هذا المعنى من اطوار العقل وقد اثبته واقام البرهان عليه في بعض موارده من كتبه ورسائله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم

فصل

في ان وجوب وجوده نفس ذاته ففي هذا الفصل حكمان احدهما ان وجوب وجوده تعالى عين حقيقته المقدسة وثانيهما ان تشخصه بمعنى ما به يتشخص لا المفهوم المصدري نفس ذاته اما بيان

وبعينه نفس ذاته

الحكم الاول فلان وجوب الوجود لو كان زايدا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب لكان عارضا للذات فكان معلولا للذات لاحتياجه الى المؤثر وامتناع كون المؤثر سببا منفصلا والا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبا لذاته هذا خلف فلو احتاج الى المؤثر لكان هو الذات لا غير والعلة ما لم يجب وجودها استحال ان يوجد المعلول لان وجوب وجود العلة سبب لوجوب وجود المعلول وذلك الوجوب المعتبر في ذات الواجب هو الوجوب بالذات لاستحالة كونه واجبا بالغير لان كل واجب بالغير ممكن لذاته فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه وبطلانه بالبديهة والكلام فيه كالكلام في عينية الوجود سؤالا وجوابا فلا نعيده واما بيان الحكم الثاني فلان تعينه لو كان زايدا على حقيقته بان يكون حقيقته حقيقة نوعية متخصصة بالتشخصات او يكون بحيث يتشخص بامر زائد على حقيقته سواء كان نوعا منتشرا او محصورا في واحد دون غيره كالعقل والشمس مثلا لكان معلولا للذات بالبيان الذي مر في وجوده ووجوبه والعلة ما لم يكن متعينة لا توجد المعلول لتوقف العلية على الوجود وهو مساوق للتعين بل عينه ولا يرد النقض بالصور الجسمية في كونها من حيث نوعيتها وابهامها علة للهيولى المتخصصة اذ الكلام في العلة المستقلة دون الشرائط والمعينات وعلة الهيولى كما سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة ما اعلم ان حقيقة الواجب كما انه لا يمكن ان يكون معنى نوعيا متشخصا بامر زائد كما علمت فكذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متخصصا بفصل او فصول لان الجنس مبهم في ذاته فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه والتقرير الجامع في القبيلتين ان النوع لا يحتاج الى التشخص في قوام حقيقته وتقرر مهيته بل في ان يوجد ويحصل بالفعل وكذا الجنس لا يحتاج الى الفصل في ثبوت المعنى الجنسي له لانه عرضي له كما ان التشخص عرضي للنوع والعرضي لا دخل له في تقرر المهية بل كل منهما لابهامه وكونه بالقوة يحتاج في تحصله ووجوده الى امر مخصص لذاته ومقوم لوجوده وبالجملة فهي لنحو من انحاء الوجود وهذا انما يتصور فيما لم يكن ذاته بحت الوجود والا لكان المقسم مقوما والخارج داخلا ولما بينا من قبل ان واجب الوجود ليس له مهية الا صرف الوجود فكل ما فرض مقوما لوجوده كالفصل والتشخص يكون مقوما لنفس حقيقته ولو كان الوجود الصرف الذي هو نفس حقيقته جنسا للاشياء كما توهمه بعض الصوفية لكان الفصل مفيدا لمعنى الجنس وكذا لو كان حقيقته متشخصة بتشخص زائد على ذاته لكان المعنى النوعي محتاجا في معناه الى التشخص وكلاهما باطل كما علمت

فثبت ان الواجب تعالى هو الوجود البحت الذي لا يوصف بانه جنس ولا بانه نوع ولا يوصف بانه كلي او جزئي اي فرد من طبيعة كلية بل انه متميز بذاته منفصل بنفسه عن ساير الموجودات لا بامر فصلي او عرضي وانه عقلي بمعنى انه مجرد عن المادة لا بمعنى انه كلي واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له واذ لا حد له ولا علة له فلا برهان عليه لان الحد والبرهان كما تحقق في الميزان متشاركان في الحدود والشيء الذي يكون غنيا عن كل شيء فالعلم به اما ان يكون اوليا شهوديا او اعترافا بالجهل او استدلالا عليه بآثاره ولوازمه وحينئذ لا يعرف حق معرفته اذ لا يعرف بها حقيقته وهويته فليس شيء غير واجب الوجود برهانا عليه وهو البرهان على كل شيء فان العلم اليقيني بذي السبب هو وجود جميع الممكنات لا يحصل الا بالسبب كما ورد في الصحيفة الالهية قل اي شيء اكبر شهادة قل الله نعم لو استدل بالاوثق القياسات عليه وهو الاستدلال من حال الوجود وانه يقتضي واجبا بالذات كما اشرنا اليه لم يكن القياس دليلا وان لم يكن ايضا برهانا محضا بل كان قياسا شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس واليه الاشارة في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو

فصل في توحيد واجب الوجود بمعنى نفي الشركة عنه في مفهوم وجوب الوجود لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخص على ما توهم لفساده كما علمت ومجرد كونه تعالى متشخصا بنفس ذاته لا يكفي في استحالة الشريك له في بادي النظر كما زعمه بعض الشارحين حيث قال ان ما بينا من ان التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس الماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصه بالضرورة انتهى وذلك لاحتمال ان يكون هناك حقايق مختلفة واجبة الوجود تعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من اقامة البرهان على التوحيد فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود على هذا الفرض ومتغايرين بامر من الامور والا لم يكونا اثنين وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون تمام الحقيقة بل جزءها لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما او خارجا عن حقيقة احدهما وهو اي خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات محال لانا بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود ولذا قيل ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس كل منهما اثر صفة الوجوب فلا منافاة

بین اشتراکهما فی وجوب الوجود وتمایزهما بتمام الحقیقة اقول معنی کلام الحکماء ان وجوب الوجود عین حقیقة الواجب هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحکم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام امر اخر ومن غیر ملاحظة حیثیة اخری غیر ذاتیة حیثیة کانت حقیقیة او اضافیة او سلبیة وکذلک فی سایر صفاته وتوضیح ذلک انک کما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل کالجزء الصوری للجسم من حیث هو جسم وقد تعقل شیئا ذلک الشیء واجب الوجود ومصداق الحکم به ومطابقه فی الاول حقیقة الموضوع وذاته فقط وفی الثانی هی مع حیثیة اخری هی صفة قائمة بالموضوع حقیقیة او انتزاعیة وکل ذات الوجود لم یکن نفس واجب الوجود بل یکون له حقیقة تلک الحقیقة متصفة بکونها واجبة الوجود ففی اتصافها یحتاج الی عروض هذا الامر والی جاعل یجعلها کذلک او یجعلها بحیث ینتزع منه هذا الامر فهی بحد ذاتها ممکنة الوجود وبه صارت واجبة الوجود فلا یکون واجب الوجود لذاته فکل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود بذاته وقس علیه سایر صفاته تعالی الحقیقیة الکمالیة کالعلم والقدرة وغیرهما ولا سبیل الی الثانی لان کل واحد منهما یکون مرکبا من مابه الاشتراک ومابه الامتیاز وکل مرکب یحتاج الی غیره فلا یکون واجبا لامکانه فیکون کل واحد من الواجبین او احدهما ممکنا لذاته هذا خلف فلئن قیل لم لا یجوز ان یکون مابه الامتیاز امرا عارضا لا مقوما حتی یلزم الترکیب قلنا لان ذلک یوجب ان یکون التعین عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان ولیعلم ان البراهین الدالة علی هذا المطلب الذی هو من اصول المباحث الالهیة کثیرة لکن تتمیم جمیعها یتوقف علی ان حقیقة الواجب تعالی هو الوجود البحت القایم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتی والوجود المتأکد وان ما یعرض له الوجوب او الوجود فهو فی حد نفسه ممکن ووجوبه کوجوده یستفاد من الغیر فلا یکون واجبا وهذه المقدمة مما ینساق الیها البرهان ویصرح بها فی کتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فیها وبها یندفع ما تشوشت به طبایع الاکثرین وتبلدت منه اذهانهم وضلت به ما نجت الخاتن کونه وهو الذی سماه بعضهم بافتخار الشیاطین لا بدائیة هذه الشبهة العویصة الدفع والعقدة العسرة الحل وهی انه لم لا یجوز ان یکون هناک هویتان بسیطتان مجهولتا الکنه مختلفتان بتمام الماهیة یکون کل منهما واجبا بذاته ویکون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا علیهما قولا عرضیا وذلک لانا نجیب عن هذه الشبهة بان مفهوم واجب الوجود لا یخلو اما ان یکون انتزاعه عن نفس ذات کل منهما من دون اعتبار حیثیة خارجة عن نفس الذات

ايتجنبية كانت ومع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن
ذاته بمجرد حيثية انتزاع الوجوب فهو ممكن في ذاته واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق
صدقه بالذات مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقائق متخالفة متباينة بالذات
غير مشتركة في ذاتي اصلا وذلك لان كل سليم الفطرة يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة
بلا حيثية جامعة فيها لا تكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت متماثلة من
جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام المهية لا من حيث اختلافهما
بالعوارض المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس
بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية
من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في انتسابها الى شيء واحد كالحكم
على معلولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات
امرا عقليا انتزاعيا او كانت متفقة في امر سلبي كالحكم عليها بالامكان بسلب ضرورة الوجود عن الجميع
لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ورده بل نقول لو نظر بالحقيقة
الى نفس مفهوم الوجود المصدري المعلوم بوجه من الوجوه بديهة اداءنا النظر والبحث الى ان حقيقته
وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص
ولا تعدد اذ كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر له ايضا هذا الوجود فرضا
مباينة اصلا ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه
صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت
فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته بذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله
انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
اقول ولنا بتاييد الله وملكوته برهان عرشي على توحيد الواجب تعالى شانه يتكفل لدفع
الاحتمال المذكور يستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان وذاته مصداقا
للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى حيثية غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا
الى غيره كما مر من البيان وليس للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا

والّا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالآخرة وقد ثبت بساطته تعالى من جميع الوجوه ثم نقول ينبغي ان يكون واجب الوجود بذاته موجوداً واجباً بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والّا لم يكن حقيقته من حيث هي هي بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل وعادماً لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن بجوهر ذاته من هذه الحيثية مصداقاً للوجود فيتحقق حينئذ في ذاته جهة امكانية او امتناعية بخلاف جهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجود وغيره من الامكان والامتناع فلا يكون واحداً حقيقياً وهذا معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات لا ما توهموه كما سيجيء في الفصل التالي لهذا الفصل فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلاً لذات الواجب تعالى و في غيره يكون مترشحاً عنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية لان الملازمة بين الشيئين يستلزم معلولية احدهما للآخر او معلولية كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي من التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خرق الفرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للآخر ولا منبعثاً ومترشحاً عنه فيكون كل واحد منهما عادماً لنشأة كمالية وفاقداً لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقاً لحصول شيء وفقد شيء فلا يكون واحداً حقيقياً والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الواجبية فالواجب يجب ان يكون من فرط التحصل جامعاً لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود فلا مكافئ له تعالى في الوجود بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوسطين فضلاً عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات المطوية لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين

فصل في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذه العبارة موروثة من القدماء والحق ان معناها ما نبهناك عليه في الفصل السابق وهو ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية بمعنى ان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذا الحكم قول الحكماء ان ليس له حالة منتظرة

فان ذلك

فان ذلك الاصل يترتب عليه هذا وذلك من خواص الواجب دون هذا لتحققه في المفارقات على الدوام
مطلقا عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القديم الا بتوسط الحركة الدورية والمادة
المنفعلة اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزم انفعاله عن الحركة والاوضاع
الجسمانية وذلك يوجب كونه جسما او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقا عنه بالكلية هذا خلف
ورد الدليل على الحكم الاصل قوله لان ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون واجبا من جميعها وانما
قلنا ان ذاته كافية فيما له من الصفات لانها لو لم يكن كافية لكان شيء من صفاته من غيره بالضرورة
فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة في ذات الواجب تعالى وغيبته اي
عدم ذلك الغير علة لعدمها اي لعدم تلك الصفة في ذاته تعالى وذلك لان وجود العلة علة
لوجود المعلول وعدمها علة لعدمه ولو كان كذلك اي لو كان وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك
الغير وعدمها معلولا لغيبته لم يكن ذاته تعالى اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجوب
لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان اي الوجوب مع وجود تلك الصفة
لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير وان كان
الوجوب مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار
غيبة الغير واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب في صفاته واجبا لذاته لان الواجب لذاته عبارة
عن موجود اذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عن ما سواه وجب له الوجود وحينئذ لم يكن كذلك هف
وههنا ايراد مشهور وهو ان غاية ما لزم من الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير
لا ان يكون الواجب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اراد باعتبار الذات من حيث
هي هي ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم
ذلك الامر وان اراد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة
لكن بطلان التالي ثم فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال جاز
ان يستلزم المح وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف والاولى ان يقرر الدليل هكذا اذا
اعتبرت ذات الواجب من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما
فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال لاستحالة وجود المع مع قطع النظر عن وجود

واجب من جميع جهاته

العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا محال بعين ما ذكرنا ولا يخفى ان وجوب الذات يخلو
عن نفس الامر عن هذين الامرين المحالين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات
ايضا محالا ولو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو التالي فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم
فكذا المقدم قيل هذا الحكم منقوض بالنسبة الى الدليل فيها فيلزم ان يكون واجب الحصول له تعالى
بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيمتنع تبدلها وتغيرها مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها
له تعالى لتوقفها على امور مغايرة للذات متغيرة متجددة والتزم ذلك واعترف به الشيخ الرئيس
في الهيات الشفا حيث قال ولا نبالي ان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث
هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها اقول تحقيق الحق في هذا المقام يستدعي
تقديم جملة من الكلام وهو ان صفاته تعالى منها حقيقية كمالية كالقدرة والعلم ونظايرهما وهي
عين ذاته بمعنى ان ذاته من حيث حقيقته مبدأ لانتزاعها ومصداق لحملها بلا اعتبار حيثية
اخرى كما اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية محضة كالمبدئية والقبلية وغيرهما وهي زائدة على ذاته
متاخرة عنه وعن ما اضيف بها اليه ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى
ليس علوه ومجده بنفس الصفات الاضافية بل بكونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وهو انما
هو كذلك بنفس ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا غيره ومنها سلبية محضة كالقدوسية
والفردية واشباههما والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفات النقص وكما ان صفاته
الحقيقية لا تتكثر ولا تتعدد ولا يكون بينها اختلاف الا بحسب التسمية بل جميعها يرجع الى معنى واحد
وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فذاته بذاته مع كمال فردانيته وبساطته يستحق هذه الاسماء
لا بامر لحق غير ذاته كما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه
علم وشيئا اخر منه قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر
في صفاته الحقيقية فكذلك نقول في صفاته الاضافية والسلبية انها لا تتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها
وان كانت زائدة على ذاته تعالى فان اضافاته الى الاشياء وان تعددت اساميها واختلفت لكنها كلها
ترجع الى معنى واحد واضافة واحدة هي قيومية الايجابية للاشياء فبدئيته للاشياء هي بعينها رازقيته
ولطفه ورحمته وبالعكس وهكذا في جميعها والا لادى تكثرها واختلافها الى اختلاف ذاته لانها

منبعثة عن ذاته والسلوب ايضاً يرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة
الاشراق والمحقق الشهرزوري في كتاب الشجرة الالهية ناقلين عن الشيخ الالهي شهاب الدين نور مرقده
ومما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان تلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات
فيه بل له اضافة واحدة وهي المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب
فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية و
العرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه و
ان كانت السلوب لا تتكثر عن كل حال انتهى فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة
بحسب المعنى لا اختلاف فيها اذ تمهد مما اسبقناه من الكلام الذي شهد بصحته عقول الاعلام من الكرام
فنقول ان ذاته تعالى لا يتغير بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها
متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة متخصصة بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات
ليست لوازم التعلق الى امر كلي كخلوق كلي ومرزوق كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الامر
الكلي بالعرض فذات الواجب وان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية بل يتوقف
على حصول امر ما غيره لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلول له بالذات
او بوساطة معلوله بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفادة من ذاته تعالى ونسبته
نسبته فمن حيث وجوبها بسببه تعالى واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث امكانها
في حدود انفسها لا يتعلق بها اضافة المبدائية والخالقية وغيرها فبالحقيقة هذه الصفات النسبية
لا تحصل الا به تعالى لان الغير من حيث هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث هو
اثر من اثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق لاضافته وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه
حاصلا من نفس وجوده ومن فيض جوده بلا مدخلية شيء آخر فيه وذلك الغير سواء كان واحداً
او متعدداً في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف بحسب حالها في حدود
انفسها وذلك لا يوجب تعدداً واختلافاً لا في ذاته تعالى ولا في صفاته والحاصل ان صفاته تعالى
الاضافية وان كانت زايدة على ذاته تعالى لكن لا يحصل بها كثرة في ذاته ولا ايضاً يتغير ذاته تعالى
لاجلها لانها لا تختلف بحسب معانيها في انفسها حتى توجب تكثر اعتبارات واختلاف حيثيات

قوله انتهى قال الشارح رحمه الله بعد نقل كلام في الاسفار الاربعة وهو كلام في غاية الجودة الا ان في قوله وان كانت السلوب لا تتكثر بحث كما مرت الاشارة اليه من ان سلوب الموجودات بما هي وجودات مما يجب تكثرا في المسلوب عنه والذي هو من السلوب لا يوجب تكثرا حيثية في الموصوف به هو سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود ويندرج تحته سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها واما سلب الوجود الاكمل عن الموجود الانقص كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا وسلب مرتبة الواجب عن العقل فذلك لا محالة يوجب تكثرا وكذلك سلب المساوي عن المساوي في الدرجة كسلب الفرسية عن البقرة

واجب في جميع جهاته

في ذات الاول تعالى كما ذكرنا والتعددات والتجددات الواقعة فيها انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة هي بها المتعددة او المتجددة في انفسها او بقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة الى الذات الاحدية الواجبة المتعالية فليست الا واحدة منتسبة الى ذلك الجناب بانتساب واحد جملي يتضمن سائر الانتسابات وهي مما مترتبة ترتبا سببيا ومسببيا على حسب ترتب مفطوراته ومبدعاته فلا يوجب تكثرا في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المترتبة تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل عن الاقدمين من الفلاسفة ان نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب واما متجددة على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المتصرمة في انفسها او بقياس بعضها الى بعض فلا توجب تغيرا في ذاته تعالى لانها بالقياس الى ذات الواجب في درجة واحدة بلا تجدد ولا تصرم بل التجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق للمسجونين في سجن الزمان المطمورين في كورة المكان واما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في التغير والتجسم كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك صباح ولا مساء فينبغي ان نسبة ربك المنزه عن وصمة التغير والتجدد الى جملة المتغيرات والمتجددات نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية ومن ههنا يظهر لك معنى كلام الشيخ في التعليقات ان الاشياء كلها عند الاوائل واجبات ليس هناك امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة حدث فيها صورة من هناك اذ ليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها واجبات لا تحدث وقتا وتمتنع وقتا ولا تكون هناك كما تكون عندنا **فصل** في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده اختلفت كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء باتحاده مع مفهوم الموجود اتحادا ذاتيا كما في الواجب او عرضيا كما في الممكن وذلك المفهوم عنده امر بسيط كسائر المشتقات لا يدخل فيه المبدأ ولا الموضوع لا عاما ولا خاصا بل يعبر عنه في الفارسية بهست وليس للوجود عنده قيام لا بالماهيات الممكنة ولا بنفسه كما في الواجب عند غيره ولا اتصاف لشيء من الاشياء بالوجود عنده الا في الاعتبار العقلي المخالف للواقع كما صرح به في تعاليقه على كتاب التجريد بل هذا مذهب

ابو الحسن الاشعري ومتابعيه الى ان وجود كل شيء عين ماهيته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو معنى الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في لغة العرب كرادفاته في ساير اللغات مشترك بين معاني لا تكاد تنحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قايم بالماهية في الواجب والممكن جميعا قياسا الاعراض بمحالها والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات واما في الواجب فهو عندهم عين ذاته تعالى يعني بمعنى ان حقيقته وجود خاص قايم بذاته من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في الوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالماهية اصلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قايم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي كما ان كون الشيء اخص من مطلق الماهية او الشيئية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقايق متخالفة متكثرة لا بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات ليكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات لعروضه لها وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ لانتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر لمن تتبع كتبه وطايفة اخرى ذهبوا الى ان وجوديته تعالى انما هي بكونه وجودا خاصا حقيقيا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجود واذا انتسب الى الفرس فموجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان والفرس او غيره موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا الرزيد والم

قوله المعروفة لما قال فهو الاسفار وبعده هذا وليس كذلك ومنهم من فرق فقال بالاختلاف في الحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن وزعمت ١٢

عمرو

عمرو فمفهوم الموجود حينئذ اعم من الوجود القايم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه نحواً من الانتسا

فان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي مرجعه سلب القيام بالغير ولا كون

ماصدق عليه امراً منسوباً الى المبدأ لا معروضاً له بوجه من الوجوه على ان اطلاق اللغويين و

ارباب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقايق العقلية وقالوا ايضاً كون المشتق من المعقولات الثانية

والمفهومات العامة والبديهيات الاولية لا يصادم كون المبدأ حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة

الكنه وثانوية المعقول وتأصله قد يختلف بالقياس الى الامور ونسبوا هذا المذهب الى اذواق

المتألهين من الحكماء وهو غير مرضي عندي لما بيّنته في موضعه ومما يفهم من اواخر كتاب التلويحات

لصاحب الاشراق هو ان وجود المجرد سواء كان واجباً او ممكناً عقلاً او نفساً عين ذاته فالمجرد

عنده على هذا الرأي وجودات محضة قايمة بذواتها بدليل الاخر لا على كون مهية النفس

الانساني هي الوجود ثم حكم به على تجرّد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك بقوله واذا كان

ذاتي على هذه البساطة فالعقول اولى ثم ان الدائر على السنة طايفة من المتصوفة ان حقيقة

الواجب هو الوجود المطلق تمسكاً بانه لا يجوز ان يكون عدماً او معدوماً وهو ظاهر ولا مهية

موجودة بالوجود او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجوداً

وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج

المقيد الى المطلق وضرورة انه اذا فرض ارتفاعه ارتفع كل وجود ولا يخفى ان هذا القول

يرجع في الحقيقة الى ان الواجب عين وجود الذات وان كل موجود حتى الاشياء الخسيسة

واجب تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً الا ان الوجود المطلق مفهوم كلي عقلي لا يتحقق الا

في الذهن ولا شك ان تكثر الموجودات التي هي افراده وما توهموا من احتياج الخاص الى العام

باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتياً للخاص يفتقر

هو اليه في تقومه في العقل واما اذا كان عارضاً فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع

كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشأها عدم الفرق

بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع

بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كساير اللوازم العقلية للواجب

مثل الشيئية

مثل الشيئية والمفهومية والعلية والعالمية وغيرها الا انى بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه لانا نقول الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام معدوم وما ادى اليه نظر ابعد الانظار الدقيقة والافكار العميقة والرياضات العقلية والمجاهدات الشرعية هو ان موجودية كل شئ كما اشرنا اليه سابقا انما هى بكونه عين حقيقة الوجود فى الواقع فان للوجود مفهوما وهو من المفهومات الاعتبارية ومعقولات الثانوية وله حقيقة وذات بل الحقيقة فى كل شئ هو نحو وجوده الخاص به وليست الوجودات الخاصة امورا ذهنية كما . لا الاشراقيون ولا التفارق بينها انما يكون بالذات كما يقوله المشاؤن بل بالشدة والضعف والكمال والنقص فوجود كل شئ عين حقيقته فى الواقع سواء كان الوجود بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى مهية ووجود كالواجب وامكن كالممكن وبالحقيقة الوجود موجود فى كل شئ وهو اولى بان يكون ذا حقيقة من ذلك الشئ كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما يعرض له البياض وكما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة وغيرها مضاف بالعرض لا بالذات كما عرفت فالوجود موجود بالذات والمهيات موجودة بالعرض وبرهان ذلك مذكور فى الحكمة المتعالية من كتبنا ولما كان من الظاهر ان المصنف اختار مذهب المشائين القائلين بعروض الوجودات للمهيات الممكنة مع كونها متخالفة الحقايق ومخالفة للوجود الواجبى القائم بذاته لا بمهية من المهيات فلزمه ان يبطل كون الوجود معنى واحدا نوعيا مقولا على وجود الواجب ووجود غيره من الممكنات بالتواطؤ فقال لانه اى الواجب لو كان مشاركا للممكنات فى وجوده فالوجود اى طبيعة النوعية من حيث هو اما ان يجب له التجرد عن العروض للمهية او اللاتجرد والعروض لها او لا يجب له شئ منهما اى من التجرد والعرض للمهية واقسام الثانى باطلة فكذا المقدم واشار الى بطلان كل منهما فقال فان وجب له التجرد وجب ان يكون وجود الممكنات مجردا غير عارض للمهيات لامتناع تنافى اللوازم مع اتحاد الملزوم وهو محال اى عدم عروض الوجود فى المهيات الممكنة محال لانا نعقل مهية الممكن مثل المسبع اى الجسم المحاط بسبعة سطوح متساوية او السطح المحاط بسبعة خطوط متساوية وكان المراد هو الاول مع الشك فى وجوده الخارجى فلو كان وجوده اى وجود الممكن كالمسبع وغيره من المهيات نفس حقيقته لكان الشئ الواحد معلوما ومشكوكا فيه

فی حالة

فى حالة واحدة وهو محال لا يخفى ان الشك فى مقابل التصديق لا فى مقابل التصور لا يستلزم له كلام المصنف فى قوة قياس اقترانى من الشكل الثانى فعلى هذا لا يتكرر الاوسط اذ حاصله ان المسبع متصور ووجوده غير مصدق به فالاولى ان يقال انا نعقل المسبع مع الغفلة عن وجوده او يقال انا نحكم على المسبع بانه مسبع ونشك فى وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته لما امكن الشك فيه ضرورة ان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى وايضا الحمل فى الاول غير مفيد وفى الثانى مفيد فلا يكون الوجود نفس الحقيقة قال بعض الشراح هذا الدليل انما يتم اذا كانت الماهية معقولة بالكنه اقول ليس بشئ لان المسبع وغيره من الاشكال ماهياتها مؤلفة من الابعاد والاقدار والزوايا والاضلاع وهذه كلها امور بديهية معلومة بادنى التفات من النفس وكذا القول فى كثير من الماهيات التى يحصل صورها فى العقل بالنظر او بالبديهة مع الشك فى وجودها كيف وكل صورة حاصلة من الشئ فى الذهن فهى بنفسه معلومة لنا بالكنه وان كانت وجها لشئ آخر فذلك الشئ وان كان معلوما بهذا الوجه لعدم حصول صورته بل صورة وجه من وجوهه لكن عين هذا الوجه معلوم لنا بالكنه لحصول صورته المطابقة وبالجملة عند تصورنا الشئ من الاشياء سواء كان بالكنه او بالوجه يحصل عند العقل صورة وتلك الصورة لا محالة ماهية من الماهيات حاصلة عندنا بنفسها معقولة لنا بكنهها ويمكن لنا الشك فى وجودها والذهول عنه لكن يرد على الدليل المذكور انه اثبات للمقدمة الكلية بالمثال الجزئى وانه غير جائز واجيب عنه بان المط ههنا رفع الايجاب الكلى وهو ان وجودات الممكنات كلها مجردة غير عارضة والمثال الجزئى كاف فى هذا المقصود المطلوب لا يقال المقصود اثبات ان الواجب لذاته لا يشارك شيئا من الممكنات فى الوجود وهذا انما يثبت لو ثبت عروض الوجود فى الممكنات كلها والمثال الجزئى لا يفيد هذه المقدمة الكلية لانا نقول مقصودهم وان لم يظهر من عبارة المصنف هو ان الوجود ليس محمولا على وجود الواجب ووجودات الممكنات بالتواطؤ وهذا يثبت بالمثال الجزئى هكذا قيل وفيه ما فيه ومما يجب ان يعلم ان هذا الدليل وامثاله لا يدل على زيادة الوجود المطلق للماهيات بل انما دلت على زيادة الوجود الخارجى بيان ذلك ان نحو موجودية الاشياء بحسب الخارج لا يمكن تصورها وحصولها فان تصور الشئ الخارجى لا يمكن الا بحصول ماهيته فى الذهن من دون وجوده اذ لو تصور وجوده الخارجى ونحو موجوديته

واتصافها بالوجود الخارجي لزم منه ان يكون الشئ من حيث انه موجود في الخارج موجوداً في الذهن ولزم ايضاً ان يترتب على الشئ في الذهن اثاره واحكامه الخارجية من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والتغذية والنمو وغيرها وكلاهما ممتنع ثم نقول لو اريد بالمهية التي حكم بها انها معقولة بالكنه المهية الخارجية فغير مسلم انها معقولة بالكنه وان اريد بها المهية الحاصلة في الذهن او المطلق فمسلم انها معقولة بالكنه لكن قولهم مع الشك في وجودها او الغفلة عنه غير تام ان اريد منه اعم من الوجود الذهني والخارجي وتم ان اريد منه الخارجي فيلزم منه زيادة وجود الخارجي للمهية العقلية لا زيادته للمهية الخارجية ولا زيادة الوجود المطلق للمهية المطلقة على ان معنى كون المهية موجودة في الخارج عندنا هو انتزاعها من وجود خارجي وفهمها عنه وحملها عليه حملاً بالذات او بالعرض كما علمت من طريقتنا او ان وجب الوجود اي بحسب طبيعته النوعية اللاتجرد وعدم العروض للمهية لما كان وجود الباري مجرداً اذ مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ولا يتخلف هذا خلف اي اللاتجرد في وجود الباري تعالى ممتنع لما ثبت بالبرهان ان وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود شئ يعرض له الوجود شئ يعرض له الوجود والا لكان فيه جهة امكانية وهو مح وان لم يجب له اي للوجود من حيث حقيقته وذاته شئ منهما كان كل منهما اي من التجرد واللاتجرد لعلة كما فيكون واحد منهما لامكانه وعدم لزومه معلولاً لعلة فيلزم افتقار الواجب في تجرده الى الغير فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هذا خلف بالبرهان السابق وح فوجود الواجب غير مشارك لوجود الممكنات بل مباين لوجودها مع اشتراك الجميع في مطلق الوجود العام المقول عليهما قولا عرضيا اقول هذا الدليل يتوقف تمامه على ان الطبيعة النوعية لا يختلف بالكمال والنقص والشدة والضعف والقيام بالذات والحلول في الغير وليس لهم برهان على ذلك وغاية ما ذكروه في نفي الشدة والضعف والزيادة والنقصان في الذاتيات هي ان الاشد والازيد اما ان يشتمل على شئ ليس في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول ان يكون ذلك الشئ معتبراً في المهية اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف من تلك المهية ضرورة انتفاء المهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض وذلك فاسد بوجوه الاول انه مصادرة على المط الاول اذ الكلام في ان التفاوت بين شيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق

قوله هذا خلف اي اللاتجرد في وجود الباري ممتنع لما ثبت بالبرهان ان وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود شئ يعرض له الوجود والا لكان فيه جهة امكانية وهو محال صدره

بينهما الا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه والحاصل ان المشهور عند الجمهور ان كل متمايزين في الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما او بشئ من سنخ ماهية كل منهما كالفصل بعد الاشتراك في جزء آخر كالجنس او بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة بينهما وههنا نحو آخر من الامتياز ذهبت اليه فلاسفة الاشراق وهو الافتراق بكمال ونقص وقوة وضعف في نفس الماهية بما هي هي بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالتامية عندهما ولها عرض بالقياس الى مراتب بعينها وراء ما لها من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق والدليل المذكور لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف

الثاني انه منقوض بالعارض وما ذكر في دفع النقض في بعض الحواشي للتجريد غير دافع له كما يظهر لمن راجعه **الثالث** انه معارض بالخط المستقيم الطويل والقصير فان التفاوت بينهما بنفس الخط الذي هو واحد نوعي بالاتفاق **الرابع** ان الاختلاف بين السواد الشديد والضعيف ليس بامر خارج عن السواد وهو ظاهر فهو اما بفصل او بنفس السوادية المشتركة الاول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب بيان بطلان الاول ان الفصل الذي يميز احدهما عن الآخر ليس بمقوم لماهية السواد المشترك على تقدير جنسيته والا لم يكن مميزا لها كما علمت او لان الفصل عرضي لماهية الجنس ومفهوم خارج عنها فحاله بالقياس الى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فاذا كان التمامية والشدة في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه فلئن قيل ان الذي يقال بالتفاوت على الافراد هو العرضي المحمول كالاسود على معروضات مبدأ الاشتقاق وهي الاجسام في مثالنا هذا لاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدأ لم يتأت في حد فرديته العرضي المشترك وبعض آخر على فرد منها ليس كذلك بحسب نفس فرديته ايضا من دون التفاوت بين افراد المبدأ بالقياس الى المفهوم المشترك بينهما فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وانما التشكك في مفهوم الاسود على معروضي الفردين المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وان كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذي هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها

لا يوجب

لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد قلنا ان القول بان الشديد من السواد و
الضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد عليهما بوجه بل التفاوت
انما هو بين الجسمين المعروضين لهما فبين لا غير بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف
الذي بين المبدأين موجبا الاختلاف المشتق على المعروضين فلم لا يكون ذلك الاختلاف
مقتضيا الاختلاف صدق المبدأ على الفردين فان قلت ان ذات الشيء وحقيقته ان كانت هي
الكاملة فالمتوسط والناقص ليسا ذاته وحقيقته وكذا اذا كانت كلا من المتوسط والناقص
فالباقيان ليسا من الحقيقة بعينها قلت ان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هو الوحدة العددية
واما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول هي الجامعة للحدود الثلثة الزايد والناقص والمتوسط
فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلثة موجود
في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك والكلية له انما هو الذهن فما بقي عند العقل بعد
تجريده عن الزوايد والمشخصات اما انه مطابق الكامل او الناقص او المتوسط وعلى اي تقدير
فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستندة
الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة وهو المراد قلت الكلي الطبيعي على الوجه الذي تصوروه انما
يتحقق في المتواطي من الذاتيات دون المشكك فان الماهية التي اذا جردت عن الزوايد يبقى
غير متفاوتة منحصرة في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل هذا اول المسئلة فان كل
مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص واشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل فهي
بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن ويعرض لها الكلية
بالقياس الى تلك الافراد دون غيرها وكذا حال مرتبة اخرى لها ايضا على هذا القياس فالكليات
المأخوذة من الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن بحسب التمامية والنقص متميز لها واحدة
فلا تعرض لواحدة منها الكلية والعموم بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب
نعم الجميع مشتركة في سنخ واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة
ونقصها وراء الابهام الناشي فيه من الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث
التشكيك على وجه يتضمن دفع الشكوك انما يطلب من الاسفار الاربعة ومن السوانح العرشية

المذكورة

قوله وتحقيق مباحث الخ ما ذكره قدس سره في الاسفار بعد قوله هذا هو المعنون بقوله تنبيه يقتضي مناط الاختلاف التشكيكي في الماهية ان يكون حمل الطبيعة المرسلة على افرادها بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الاكثرية والاختلاف بين شيعة الاقدمين واتباع المعلم الاول منهم الخ وبعده رسالة مختصرة في تحقيق التشكيك ذات منه في ضمن الدين في حاشية هذا الكتاب انتهى

المذكورة هناك فى اثبات التفاوت فى الذاتيات هو ان اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم
بعضها على بعض بالذات لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل المذكور فى هذا الفصل على نفى
زيادة حقيقة الوجود للماهيات انما يتم اولم يكن الوجود متفاوتا فى نفس حقيقته اذ مع قيام هذا
الاحتمال فى الوجود لا يجب اتفاق مقتضى حقيقته فى جميع المراتب والافراد فى التجرد والحلول
كيف والماهية الجوهرية كالانسان وغيره قد توجد فى الخارج لا فى محل وفى الذهن فى المحل
مع كونها واحدة نوعية فالحق ان الوجود له حقيقة واحدة مختلفة المراتب لا جنس لها ولا فصل
بل لا يعرض لها الكلية وانما الكلى هو الامر المصدرى البديهى التصور من اوايل العقليات التى
هو العرض العام للجميع وافراده ليست متخالفة الذوات والحقايق بل بالهويات التى ليست
بامور زايدة على حقيقة الوجود فان التعين والتميز فيها بنفس هوياتها المتفقة فى سنخ الحقيقة
المتقدمة بعضها على بعض بالذات والحقيقة بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية
وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف فالوجود الذى لا سبب له اولى بالموجودية
من غيره وهو مقدم على جميع الموجودات تقدما ذاتيا بل الموجودات كلها كظلال ورشحات
لنور وجوده وبحر خير وجوده وكذا كل من الموجودات العقلية متقدم على تاليه ووجود
الجوهر مقدم على وجود العرض والوجود المفارقى اقوى من الوجود المادى والقار من الوجود
اقوى من غير القار منه ووجود نفس المادة القابلة اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود
الحركة وجود والزمان والعدد واشباههما من ضعفاء الوجود واخس الوجودات العرضية
ولذلك هى واقعة فى حاشية الوجود نازلة فى صف نعال مجلس الافاضة والجود والشايع
انما قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى والهيولى والصورة متقدمتان على الجسم
الطبيعى فليس مرادهم ان ماهية شى من تلك الامور متقدمة على ماهية الاخر وحمل الجوهر على
وجزئيه يتقدم ويتاخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا فالعلية والعلولية
والتاثير والتاثر والكمال والنقص فى الاشياء بسبب الوجودات وفى الوجودات بنفس هوياتها
العينية لا بامر اخر فالوجود الواقع فى كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوع اخر فى مرتبته ولا
وقوعه فى مرتبة الاخر سابقة او لاحقة واشد المتعصبين فى باب اعتبارية الوجود

دكونه امرا عقليا لا تحقق له في الخارج هو صاحب الاشراق حتى انه منع كون وجود الواجب عين ذاته حيث قال في كتبه من انه ليس في الوجود ما عين مهيته الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذلك يجري الكلام في وجوده فيتسلسل الى غير النهاية ولا مخلص الا بان الوجود المقول على الوجود اعتبار عقلي وجوابه ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن اذ كل ما حصل في الذهن فهو امر كلي وان تخصص بامور وحقيقة الوجود ليس كليا كما عرفت وما حصل منها فيه امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بمهيته التي هي عبارة عن الانية لا مجال لهذا الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية للشائين كما فعله في حكمة الاشراق فلا نهم لما استدلوا على مغايرة الوجود للمهية بانا من انا نعقل المهية ونشك في وجودها والمشكوك فيه غير نفس المعلوم ولا داخل فيه اما ذا ان في الاعيان فلوجود زائد على المهية الزمهم بعين هذه الحجة بقوله ان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليه في شارح في اصل الحجة فيهدم الاساس

فصل في ان الواجب لذاته عالم بذاته لانه اي الواجب مجرد عن المادة وعلايقها اذ لو لم يكن مجردا عن المادة لكان اما منقسما او حالا في محل او يكون نفس المادة القابلة للصور والاعراض الجسمانية اذ المادي لا يخرج من احد هذه الامور والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم اما الاول والثاني فلا ستلزامهما التركيب والاحتياج الى الغير في الوجود وهما ممتنعان في حق الباري تع واما الثالث فلان المادة كما علمت ضعيفة الوجود لا يتقوم بنفسها بل بما حل فيها لانها محض القوة والفاقة والواجب تعالى محض الفعلية والتحصل فلا يكون الواجب مادة كما لا يكون ذو مادة فيكون مجردا كيف وهو تعالى مجرد بذاته عن كل معنى غير الوجود فضلا عن المادة وغواشيها وكل مجرد عن المادة القائم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية فهو عالم بذاته واشار الى بيان هذه المقدمة بقوله لان ذاته حاصلة عنده اي ذات المجرد القائم بنفسه حاصلة له بخلاف القائم بغيره سواء كان مجردا كالصور العقلية القائمة بالنفس او ماديا كالصور النوعية القائمة بالمواد

وكل

قوله لكن ما اوردناه الخ بان يقال الشك في الشي بان يتصور مع تجويز التردد والتجويز الفارقي لا يتصور وما يتصور فهو امر انتزاعي نقايته الامر انه يثبت المغايرة في الذهن لا في العين

قوله فيتهدم الاساس اي زيادة الوجود على المهية وزيادة وجود الوجود عليه فلا يتسلسل

وهذا كما ترى صريح في المعنى الثاني من المحقق السبزواري عفى الله

[illegible]

وكل ما حصل له شيء مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم هو حصول حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند الذات المستقلة الوجود لئلا يلزم كون الهيولى شاعرة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم ان كان هو التعقل فيجب في المعلوم التجرد التام عن المادة اي عنها وعن لواحقها وان كان مطلق الادراك فلا يجب فيه التجرد التام بل نحو ما من التجرد وبيان ذلك ان الشيء لا يخ اما ان يكون مقارنا لامور غريبة عن مهيته مقارنة مؤثرة فيه كمقارنة الانسان في الخارج لامور غريبة مؤثرة فيه من وضع ومقدار وكيف واين بحيث لو انفكت عنه لانعدم او مقارنة غير مؤثرة فيه كمقارنة السواد للحركة حيث لا يرتفع احدهما برفع الاخر واما ان يكون مجردا عنها سواه من الاغشية واللبوسات كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى ولو لم يكن للانسانية الذهنية مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص لما طابقت الكثيرة المختلفين فيهما وقد علمت ان كل حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها فانما يلحقها لا لذاتها بل لجهة استعدادية تلحقها والا لم يتخلف عنها وقد علمت ان جميع جهات الاستعداد والقوة منشأها الهيولى الجسمية فكل متلبس بامر غريب عن ذاته فهو مادي والعلم عبارة عن امتياز الشيء عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا بغيره لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فالمعلوم اما مجرد عما سواه بالكلية او عما يقارنه مقارنة غير مؤثرة في وجوده واما مجرد عن بعض ما يقارنه مقارنة مؤثرة فالاول يسمى معقولا والثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او ملموسا او مشموما او مذوقا او مسموعا او متخيلا او متوهما فكل ادراك يكون بنحو من التجريد عن المادة ولواحقها شديدا او ضعيفا فالحس كالبصر مثلا يأخذ الصورة عن المادة ويجردها عنها لكن لا يجردها عن اللواحق من اللون والوضع وغيرهما بل مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واما الخيال فانه يجرد الصورة المنزوعة عن المادة تجريدا اشد لكنه لا يجردها عن اللواحق المادية بالكلية واما الوهم فانه قد تعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لانه يدرك امورا غير مادية في ذاتها ويأخذها عن المادة اذ عرض لها ان يكون في مادة فهذا النزع والتجريد اشد استقصاء واقرب الى حاق كنه الشيء وذاته من التجريدين السابقين الا انه مع ذلك لا يجرد الصور عن لواحق المادة بالكلية بل يأخذها جزئية وبالقياس الى مادة مخصوصة وتشبثا

الفن الثاني عن الالهي

من الخيال واما القوة العاقلة فالصور المستثبتة فيها اما صور ليست مادية في نحو من انحاء الوجود اصلا واما صور ليست مادية في ذاتها ولكن تعرض لها التعلق بالمادة او صور وجودها الخارجي مادي ولكن قد تجردها العاقلة عن المادة وملابسها وغواشيها تجريدا تاما ونزعا محكما حيث وصلت الى حاق كنهها وتلاقت ذاتها بلا حجاب من امر غريب وكما ان كل معلوم اذا كان وجوده الادراكي مع غواشي المادة كان محسوسا لا معقولا لمصادفته عوارض غريبة تمنعه عن الانطباق على كثيرين واذا كان في جوهر غير جسماني كان معقولا لا محسوسا لخلوه عنها فكذلك من جانب المدرك اذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة لا محالة تحل في مادتها اذ لو تحل فيها مجردة عن المادة لكان لتلك القوة قوام وجود دون المادة فلم تكن جسمانية هذا خلف فلزم من ذلك ان تلك الصورة المدركة لتلك القوة لم تكن خالية من الغواشي التي توجب محسوسيتها وعدم انطباقها على كثيرين وكل جوهر قدسي تحل فيه صورة ادراكية فيمتنع ان يكون معها امور مادية من اللون والوضع وغيرهما فهي لا محالة معقولة قابلة للاشتراك لعدم المادة وغواشيه فان قلت لم ما الوضع واللون وغيرهما اذا قارنت الجسم صيرته مشارا اليه محسوسا واذا قارنت الجوهر العاقل لم تصيره كذلك قلت لانها اذا قارنت الجوهر العاقل لم تؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة فيه لكان تعلقه بها فيها عنه كان المتخيل لا يخ من اقتران عوارض غريبة مؤثرة فيه حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متخيلا والمعقول لا يأبى كونه معقولا عن تجرده عن العوارض واقترانه بها لعدم تأثيرها فيه حين كونه معقولا فقد تحقق من تضاعيف ما ذكرناه ان مدار العاقلية والمعقولية على كون الشيء مجردا بالكلية عن المادة سواء كان بحسب ذاته مجردا او مجردا بتجريد اياه ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقا بها نوع تعلق وان كان مدار الادراك مطلقا على نحو من التجريد لكن التعقل انما يكون بتجريد تام ونزع محكم وساير الادراكات الحسية تجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان مدار العاقلية والمعقولية على التجريد التام من جانبي المدرك والمدرك وكل ذات تكون في غاية التجرد والتبري عن المادة وملابسها وجودها في نهاية الاستقلال والغناء عما سواه فيكون عالما بذاته علما تاما فالباري تعالى عالم بذاته وهو المطلوب فوجوده الذي هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم وكذا كل مفارق في الوجود عن المادة والفرق بين الباري تعالى وبين العقول

المفارقة

في ان كل مجرد عاقل وعقل ومعقول

المفارقة ان علومهم وان كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين مهياتهم لزيادة الوجود على الماهية
هناك بخلاف الواجب فان علمه عين ذاته كما انه عين وجوده لعدم التغاير بين الذات والوجود فيه
تعالى واعترض الامام الرازي في مباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا الى ان علم المجرد بذاته
لا يزيد على ذاته بان الاشياء التي تعقل ذواتها لو كان عقلها لذواتها عين ذواتها لكان
من عقلها عقلها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ اثبات كونها عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم
اقامة برهان وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها وكذا ليس من اثبت وجود الباري تعالى
اثبت علمه بذاته تعالى بل يلزمه اقامة حجة اخرى اقول بعد ما بينا ان معقولية الشيء عبارة عن
وجوده لشيء له فعلية الوجود والاستقلال فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العيني
غير موجود لشيء اخر بل يكون موجودا لذاته كان معقولا لذاته فاذا حصلت مهيته في عقل
اخر صارت بهذا الاعتبار موجودة لشيء اخر لا لذاته فلا جرم صارت معقولة لذلك الشيء لا لذاته
واذا لم يكن مهيته بهذا الاعتبار اي باعتبار وجودها في ذلك العاقل عاقلة لذاتها فكيف عقلها
ذلك العاقل بهذا الاعتبار انها عاقلة لذاتها اذ هي بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها و
مناط عاقلية المجرد ذاتها هي كون ذاتها حاصلة له لا لغيره ومحصل القول ان عاقلية الجوهر
المجرد ذاتها هي عين وجوده الحاصل له في الخارج لا عين مهيته في نفسه ولا عين وجوده في شيء
اخر فلا يلزم ان من عقل مهية الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا في مجرد يكون وجوده عين
مهيته كالواجب تعالى ولما استحال ارتسام حقيقته تعالى بالكنه في ذهن من الاذهان لكونه عين الوجود
الخارجي بل الجائز ارتسام وجه من وجوهه ككونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام فلا يلزم
من تعقلنا اياه بوجه تعقلنا عقله لذاته الذي هو عين وجوده وذاته بل يحتاج الى استيناف بيان
وبرهان وذلك الاعتراض مما نقله المحقق الطوسي عن الرازي في شرح الاشارات بهذه العبارة
انا بعد العلم بان الله ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه حاصلا
لشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له واجاب عنه بقوله ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باي شيء
حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات
يقتضي علمه بذاته وصفاته لم نتشكك في ذلك انتهى كلامه زيد اكرامه ولا يخفى ان ما ذكرناه

اظهر في الجواب واقرب الى الصواب فان مناط التشكيك كون حصول الشيء لذاته وحصول الغير
له هو عين علمه بذاته وعين علمه بذلك الغير لا مجرد الاستلزام والاستيجاب بين الحصول والعلم
فيحسم مادته بما ذكرناه هداية لما ذكر ان الادراك هو حصول حقيقة الشيء عند المدرك
بما كان مظنة ان يقال الادراك بهذا المعنى من مقولة الاضافة والاضافة تقتضي تغاير المتضايفين
ويلزم من هذا امتناع تعقل الشيء ذاته لعدم المغايرة بين الشيء وذاته فيبطل ما ذكر في هذا الفصل
من ان الواجب عالم بذاته ثم على تقدير كون الادراك عبارة عن تمثل صورة المدرك عند المدرك
فالشيء انما يتمثل لغيره واما لنفسه فذلك غير معقول فاورد هذه الهداية لدفع هذا الاعتراض
فقال تعقل الشيء لذاته لا تقتضي التغاير بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم حضور حقيقة
الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك وهذا اي حضور حقيقة الشيء مطلقا للشيء اعم من
حضور حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من كذب الاخص الذي هو حضور حقيقة الشيء المغاير كذب
الاعم الذي هو حضور حقيقة الشيء مطلقا لان الاخص ملزوم والاعم لازم ولا يلزم من انتفاء
الملزوم انتفاء اللازم وكذا نقول كون الشيء معقولا هو ان يكون ماهيته المجردة عند شيء وهذا
اعم من كونها عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير
ولقائل ان يقول هذا هو بعينه محل الاشكال فان للخصم ان يقول الكون عند الشيء حالة اضافية
لا يعقل الا بين الشيئين المتغايرين ولو ان قائلا يقول المحركية اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء
محركا لنفسه وكذا الموجدية اعم في المفهوم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لنفسه
والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة وليس بكاف في التحريك والايجاد لان كلا
منهما يقتضي التقدم وتقدم الشيء على نفسه محال وقياس تغاير العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه
على تغاير المعالج والمستعلج في معالجة الانسان نفسه كما وقع في شرح الاشارات ليس بجيد فان تغاير
حيثيتي العالمية والمعلومية بمجرد المفهوم والعبارة ولهذا يتحقق في حق الباري تعالى مع كونه
احدي الذات والجهات لان حيثية ذاته بعينها هي حيثية جميع صفاته بخلاف التغاير بين
العلاج والاستعلاج فان المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج والاعداد للصحة والمستعلج
يلزمه فقد هذه الحالة وقوة الاستعداد لقبولها المستلزمان للمادة فهما متغايران قطعا

بخلاف العالم والمعلوم فى علم الشئ بنفسه قال الشيخ الرئيس فى كتبه كون الشئ عاقلا ومعقولا لذاته لا يوجب هناك اثنينية لا فى الذات ولا فى الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن فى الاعتبار تقديم وتأخير فى ترتيب المعانى والغرض المحصل شئ واحد ولا يجوز ان تحصل حقيقة الشئ مرتين ثم اورد المصنف دليلا اخر على عدم وجوب المغايرة بين العاقل والمعقول بقوله ولان كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته من غير ان يكون العاقل مغايرا للمعقول والا اى وان تغاير الكان لذاى لكل واحد من الناس نفسان احدهما عاقل والاخر معقول هذا خلف اى تعدد النفس لانسان واحد محال اذ لا يشعر كل واحد من ذاته الا نفسا واحدة

فصل فى ان الواجب لذاته عالم بالكليات اى بجميع المهيات المعقولة لانه مجرد عن المادة ولواحقها يجب ان يكون عالما بالكليات فالواجب لذاته يجب ان يكون عالما بالكليات اى بتمام المعقولات اما الصغرى فقد مر ذكرها فى الفصل المتقدم واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان العام الشامل للوجوب يمكن ان يعقل وهذا بديهى اى لا خفاء فيه بعد ان ينبه بان المانع من كون الشئ معقولا هو علايق المادة والمجرد بمعزل عن تلك العلايق والنقض بان الواجب لذاته يمتنع التعقل مع كونه مجردا كما وقع فى المطارحات غير وارد فان معنى امتناع تعقل الواجب هو ان العقول البشرية لقصورها عن دركه لا يمكنها ان يتعقل حقيقة الواجب وذلك لا ينافى امكان معقوليته فى نفسه بل المانع عن اكتناه العقول بكنهه غاية وضوحه وظهوره كما للشمس بالنسبة الى عين الخفافيش وكلما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات لا محة واقل ذلك ان نحكم بثبوتها له او بسلبها عنه والحكم بشئ على شئ او بسلبه عنه يقتضى مقارنتهما فى الذهن فاذن لا شئ يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره فيمكن اى لكل ما يصح ان يعقل ان يقارنه ساير المعقولات فى النفس اى فى العقل فان الادراك والتعقل هو حضور صورة المعقول فى العقل مجردة عن المادة ولواحقها فيعقل المجرد مع ساير المعقولات عبارة عن حصولها معها فى العقل وكلما يمكن ان يقارنه ساير المعقولات فى العقل يمكن ان يقارنه ساير المعقولات لذاته وبالنظر الى مهيته سواء كان فى العقل او فى الخارج لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة فى العقل ولو صحت المقارنة فى العقل دون الخارج لزم توقف صحة

مقارنتها المطلقة على حصولها معه في العقل الذي هو المقارنة المخصوصة وهذا يستلزم
اشتراط الشيء بنفسه بيان ذلك انه لا يستراب ان صحة المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة
المطلقة لكونها اعم متقدمة على المقارنة في العقل وشرط المتقدم شرط للمتأخر فلو كانت صحة
المقارنة المطلقة مشروطة بالمقارنة في العقل كانت المقارنة في العقل مشروطة بالمقارنة
في العقل وهذا هو اشتراط الشيء بنفسه والحاصل ان صحة نوع من المقارنة كافية
في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث الماهية المشتركة من دون شرط وكل ما صح على الطبيعة
صح على الفرد فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وساير المعقولات يستلزم صحة المقارنة الخارجية
بينهما ومقارنة المعقولات في الخارج للمجرد القائم بذاته هو المعنى بكونه عالما بها فثبت ان كل مجرد
قائم بذاته يصح ان يكون عالما بساير المعقولات قال بعض الشارحين وههنا بحث اما اولا
فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما تم اذا كانت المقارنة ذاتية لها وهو
مم واما ثانيا فلان اللازم من المقارنة صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فيجوز
ان يصح لذات المجرد المقارنة في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة العقلية فاذا وجد في الخارج
امتنعت المقارنة لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني او لوجود مانع لها الذي هو
الوجود الخارجي وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما اذا كانت المجرد موجودا في الخارج قائما
بذاته واما ثالثا فلان ما ذكر لامتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية
يدل بعينه على امتناع تعين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصة و
هو حلول المعقولات في المجرد القائم بذاته فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان
هذه المقدمة اقول اما الجواب عن الاول فبان تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على
العام وشيء زائد عليه الذي باعتباره يتحقق الخصوص ضروري وان كان بحسب ذاته متقدما
على العام كما في العرضيات وذلك القدر كاف فيما نحن بصدده واما عن الثاني فبانه اذا
جاز اتصاف العام بشيء ولو في ضمن الخاص جاز اتصافه بذلك الشيء لذاته الا لمانع خارج
عن ذاته وكلما يمتنع على طبيعة لذاتها يمتنع على كل فرد من افرادها مطلقا والامور الخارجة
عن الماهية الغير اللازمة لها انما تلحقها من جهة المادة واستعدادها فما يكون ماديا يمتنع عليه

ذلك وامّا عن الثالث فبانه ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة الحلولية حتى ينتقض به الدليل المذكور بل يكفيهم صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة عليها كما لا يخفى ثم انى اقول لكن يرد على الدليل وجوه اخرى من الايراد **احدها** ان من جملة عوارض الماهية ما يعرض لها بحسب خصوص كونها فى العقل كالكلية والجزئية والحمل والوضع وغيرهما فيمتنع تحققها فى الخارج امتناعا ذاتيا متعلقا بهذا النحو من التحقق فلعل مقارنة معقول بمعقول فى العقل من قبيل الاوصاف الذهنية التى يمتنع بالذات تحققها فى الخارج فلا يلزم من جواز المقارنة الذهنية جواز المقارنة الخارجية **وثانيها** ان لفظ المقارنة يطلق على معان متباينة بمجرد الاشتراك اللفظى كمقارنة جسم بجسم ومقارنة عرض بموضوع ومقارنة ذى وضع بغير ذى وضع ومقارنة زمانى بغير زمانى فيجوز ان يكون المقارنة بين الصور الذهنية بنحو اخر والمقارنة بين الخارجيات بنحو اخر بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوى مشترك فلا يمكن معاضدة احدهما بالاخر لان المشترك بينهما ليس الا لفظ المقارنة فقط **وثالثها** ان ما قالوه لو كان حقا لزم اشتمال كل مجرد عقلى على امور غير متناهية فى الخارج بمثل البيان المذكور لكن التالى ممتنع لانحصار كل عقل بنوعه فى شخصه فالمقدم بيان اللزوم جريان مثل الدليل المذكور بان نقول ماهية كل عقل يجوز لها الاقتران لافراد كثيرة لكونه مفهوما كليا فى الذهن واذا ثبت صحة الاقتران الذهنى ثبت صحة الاقتران مطلقا وثبت منه صحة الاقتران الخارجى لكونه فردا من الاقتران المطلق وكلما صح على الطبيعة صح على الفرد لذاتها ثم نتمم الدليل بان ما يمكن للمفارق بالامكان العام يجب وجوده لفقد الحالة المنتظرة فى المفارقات العقلية لان الاتصاف بامر سلبى يوجب التعلق بالمادة وهو منتف فيها وبالجملة الدليل المذكور لابتنائه على تعدى ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية الى ما يلحقها فى الخارج فاسد عندنا فالاولى ان يتمسك فى هذا المطلب بدليل اخر وكل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده لها والا لكان له حالة منتظرة فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هذا خلف لما مر من انه واجب من جميع جهاته والاولى ان يجعل كبرى القياس كل ما يمكن حصوله للمجرد فهو واجب الحصول له بالفعل ويستدل على ثبوتها بانه لو كان حصوله بالقوة لتوقف حصوله على استعداد مادة لقبوله فيكون

مادیا

ماديا مع انه مجرد فثبت ان كل مجرد عالم بالكليات وهو الكبرى في القياس الاصل ولو جعل المصنف الكبرى هناك كل مجرد يمكنه ان يعقل ساير المعقولات لينتج القياس بعد اثبات هذه المقدمة الكبرى ويثبت ان الواجب يمكن ان يعقل ساير المعقولات وقال بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب بالامكان يجب وجوده له الى اخر الدليل لكان له وجها ايضا لكن على اي وجه كان لا بد في الدليل من مؤنة اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب التحقق له فكلامه لا يخلو من تشويش واضطراب

واعلم ان المصنف اختار في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية مذهب الحكماء القائلين بارتسام صور الموجودات في ذاته تعالى كانكسيماندس الملطي وارسطاطاليس وهو الظاهر من كلام الشيخين ابي نصر وابي علي وتلميذه بهمنيار وبالجملة جمهور اتباع المعلم الاول من المشائين وتقريره على ما يستفاد من كتبهم هو ان الصورة العقلية قد يؤخذ عن الصورة الموجودة كما يستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة وقد لا يستفاد الصورة المعقولة من الموجودة بل ربما يكون الامر بالعكس من ذلك كصورة بيت ابدعها البناء اولا في ذهنه ثم تصير تلك الصورة المعقولة علة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت ولما كانت نسبة جميع الاشياء الممكنة الى الله تعالى نسبة المصنوع الى النفس الصانعة لو كانت تامة الفاعلية فقياس عقل واجب الوجود للاشيا هو قياس افكارنا للامور التي نستنبطها ثم نوجدها في الخارج من حيث ان المعقول منها سبب للوجود والفرق بين الامرين بانا لكوننا ناقصين في فاعليتنا الاختيارية الى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال الة محركة من العضلات والرباطات وغيرها ثم الى انقياد مادية لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج عن ذاته بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخيرية في الكل فيتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده على النحو النظام المعقول عنده وعلى حذائه فالعالم الكياني بازاء العالم الربوبي فالعالم الربوبي عظيم جدا وايضا لو كان الباري يعقل الاشياء من الاشياء لكانت وجوداتها متقدمة على عاقليته لها فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد سبق انه واجب من جميع الوجوه ويكون في ذاته قوام ان تقبل هيأت الاشياء وكان فيه عدمها باعتبار ذاته

فيكون في ذاته جهة امكانية ولكان لغيره مدخل في تتميم ذاته وهذا ح فيجب ان يكون من ذاته
ما هو الاكمل لا من غيره فقد بقي ان يكون علمه بالممكنات حاصلا له قبل وجودها لا من جهة وجودها
هذا حاصل كلام المشائين في علم الله بما سواه والمتأخرون عن آخرهم انكروا ذلك وشنعوا عليه
بوجوه منها ما اورده ابو البركات البغدادي في كتاب المعتبر وهو ان قولهم لو كان علمه مستفادا
من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للاشياء فان فاعليته
لها انما يتم بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تكميل ذاته وذلك باطل فيلزم
نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قالوه اقول الفاعلية وكذا العلم
والقدرة ونحوها قد تطلق ويراد بها نفس المعنى الاضافي ولا ريبة في انها بهذا الاعتبار
متأخرة عن وجود ما اضيفت هي اليه وقد يطلق ويراد بها مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة
على وجود ما تعلقت به وليست تلك المعاني باول الاعتبارين صفة كمالية لذاته تعالى بل بالاعتبار
الثاني فان فاعليته تعالى هي كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع الموجودات وكذا عالميته كونه بحيث
ينكشف لديه الاشياء وعلى هذا قياس ساير الصفات الكمالية فكما ان فاعليته الحقيقية لا يتوقف على
وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلا مستقلا فلو عكس الامر ايضا لزم الدور فكذا ثم
في العلم ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومنها ما ذكره المص واجاب عنه وهو قوله
فان قيل لو كان الباري عالما بشيء وارتسمت فيه صورته لكان فاعلا لتلك الصورة لامكانها
وافتقارها الى ما تقوم به محتاج الى فاعل وفاعلها ان كان غير ذاته الواجب تعالى لزم احتياجه الى الغير
في اتصافه بصفة العلم فتعين ان يكون الفاعل لها ذاته تعالى وقابلا لها لقيامها به وهو محال لامتناع
كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لان القابل هو الذي يتسع له الشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء
والاول غير الثاني لانه يمكن ان تعقل كل منهما مع الذهول عن الاخر فكل ذات فعلت وقبلت يكون
فعلها بجهة وقبولها باخرى فيلزم التركيب وهو محال على الواجب وايضا الفعل للفاعل عليه ان يكون
في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وايضا لو كانتا جهة واحدة
لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه وايضا نسبة القابل
الى الصورة بالامكان والقوة ونسبة الفاعل بالوجوب والاقتضاء والوجوب الذي اقتضاها

الفاعلية مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية ولا يبطل شئ لذاته ما اقتضاه لذاته بهما جهتان

متحالفتان قلنا لم لا يجوز ان يكون الشئ الواحد مستعدا للشئ الصوري ومفيدا له لا يخفى

ان هذا الكلام في صورة المنع لمقدمة وقع الاستدلال عليها في اصل البحث وهو خلاف اساليب

المناظرة لان المنع طلب الدليل على مقدمة فالاولى ان يكتفى في الجواب بمنع تعدد جهتي الفعل

والقبول مطلقا وهذا لان معنى كونه مستعدا للشئ انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره ومعنى كونه

فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان فان العقل يجوز انه لا يمتنع

على الشئ تصوره بامر اخر وان كان متقدما عليه بالذات وملخص المقال ان ههنا اشتباها

في اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي الذي هو من باب الاستعدادات مكان القبول بمعنى

مطلق الاتصاف بامر زائد والبرهان لا يساعد الا على نفي الاول دون الثاني اذ الحيثيتان المتغايرتان

المستدعيتان للجهتين في الذات المتكثرتان لها انما هما الفعل والانفعال التجددي وهما مناط

التركيب في كل جسم كما علم في اوائل هذا الكتاب لا الفعل والقبول مطلقا ولفظ الاستعداد

مطلقا يناسب المعنى الاول وان وقع في عبارة المصنف بالمعنى الاخر لكن امر اللفظ سهل بعد تعيين

المعنى بل القائل ان يقول حصول صور الاشياء في ذاته تعالى من لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي

جعلا مستقلا بل جعلا تابعا لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها

مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالجعل الثابت للذات

قال الشيخ الرئيس في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما عن سبب

من خارج ويكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ذلك فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان تكون

تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات

والعوارض لوازم ذاته فانه ح يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لا لانها موجودة فيه بل

لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف

بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه

الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل

فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها

تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنده وهو شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فقد علم ان حيثيتي القبول والفعل ليستا مطلقا مما يوجب اثنينية في الذات ولا في الاعتبار الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرط القيام التاثر بل قد يكون بلا تاثر ~~وليس من شرط القيام التاثر بل قد يكون بلا تاثر~~ كما في لوازم البسائط فان قيل لا نم وجود لازم للمهية البسيطة بل المهيات التي تكون عللا للوازمها مركبات فيكون فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم كون الشيء فاعلا وقابلا بجهة واحدة قلنا في كل مركب يتحقق امر بسيط ولكل واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا وموجودا وايضا للمركب جهة واحدة تحقق الخمسة في خمسيتها والعشرة في عشريتها واللازم الذي يلزمه من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزائه والا لكان حاصلا له قبل الاجتماع وليس القابل له ايضا احد اجزائه فان الموصوف بتساوي الزوايا لقائمتين ليس احد اجزاء المثلث كضلع واحد او زاوية واحدة بل القابل له هو المجموع من حيث المجموع فكان الشيء باعتبار واحد فاعلا وقابلا قال بعض الشارحين حق الجواب ان يقال انما يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزئين له وليس كذلك بل هما اضافتان عارضتان له بالقياس الى الصورة اقول ما ذكره ليس بحق ولا دافع للسؤال اما الاول فلما علمت ان اضافة الواجب الى الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد فله الى كل شيء اضافة واحدة واما الثاني فلانه اذا اختلفت الحيثيتان فيه فهما اما ان تكونا عارضتين او مقومتين او احدهما منهما مقومة والاخرى عارضة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقي اما على الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فنعيد الكلام الى مصدرهما بان نقول انهما لا تصدران الا بجهتين مقومتين مختلفتين ايضا فاما ان يتم الامر الى لانهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعالى عنه علوا كبيرا ومنها ما افاده العلامة الطوسي في شرح الاشارات حيث تصدى لتبيين مفاسد القول بارتسام صور المعقولات في ذاته تعالى وشنع عليه تشنيعا بليغا من قوله لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك

…مما يخالف ٣ نبتغ اليه ما قلبه ما هو الحق والصواب كذا في الاسفار

مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء القدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني اقول يمكن التفصي عن هذه الاشكالات والتخلص عن هذه المضائق اما من التزام كون ذات الباري قابلا وفاعلا فلما مر وانما من لزوم اتصافه تعالى بصفات حقيقية فبان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية له بل هي معلولات لذاته بل بعد تمام كماله ذاتا ووصفا اذ هي في مرتبة متاخرة عن ذاته وصفاته فذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور العلمية لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علوه الاول ومجده كما ذكروا بعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده لا باللوازم التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى في التحصيل بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ اللوازم اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في انه يوجد له فاذ وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها انتهى واما من استدعاء الكثرة في ذاته تعالى فيما دفعها الشيخ في عدة مواضع من كتبه كالتعليقات وغيرها ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية بترتب سببي ومسببي لا زماني فلا ينثلم بها وحدة الذات اقول معناه انه كما ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في وحدته وبساطته لكونها صادرة على الترتيب العلي والمعلولي وكذلك معقولاته المفصلة المتكثرة انما ترتبت عنه على وجه لا ينثلم بها الوحدة الحقة فتلك الكثرة يرتقي اليه ويجتمع في واحد محض فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب مما يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه الفارابي في الفصوص بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة واما من استيجاب كون المعلوم الاول غير مباين لذاته فان اراد بعدم مباينته

له تعالى حلول صورته في ذات الواجب تعالى فهو عين محل الحلاف فلا يكون حجة على القائلين
بكون العلم الرباني بالصور المرتسمة في ذاته وان اراد به كون صورته عين الواجب بناء على انه
صدر وكل معلول عنه تعالى انما هو بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة المعلول
الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل والاثر وهو مستحيل بيان ذلك انه اذا كان
كل صورة وجدت عنه تعالى لانها عقلت فلا يخ اما ان يكون قبل كل صورة عقلية
صورة عقلية اخرى فالكلام كما قلنا واما ان لا يكون فكانا قلنا عقلت لانها عقلت و
وجدت لانها وجدت عنه وهو باطل فجوابه ما وجد في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي
من ان هذه الصور المعقولة نفس وجودها عينه نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين
ولا ترتب لاحدهما على الاخرى فهي من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة وحاصل
ما ذكروه ان الصور الصادرة عنه تعالى اذا كانت خارجية يحتاج في صدورها الى صورة
اخرى عقلية سابقة عليها واما اذا كانت عقلية فلا يحتاج في صدورها الى صورة اخرى
عقلية بل ايجادها عين العلم بها فلا حاجة الى اثبات علم اخر بها سابق عليها ومنها ما اورده
صاحب المطارحات قدس سره من انه يلزم على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى على الرب
العلى ان يكون ذاته منفعلا عن الصورة الاولى اذ هي علة استكماله تعالى بحصول صورة ثانية
لاتصال الصور وان كانت في ذاته فليست كالالة لانا نقول هي من حيث كونها في ذاتها لما كانت
ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا شك ان كون ذاته بالقوة نقص لذاته و
انتفاء القوة انما يكون لوجودها فيكون وجودها كالالة ومزيل النقص ومكمل الصور السوابق
تكون مكملة وذاته مستكملة والمكمل اشرف من المستكمل مع ان ذاته اشرف من كل شيء هذا حاصل
ما ناقض به القائلين بارتسام الصور في ذاته واقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلانتقاضه
بصدور الموجودات الخارجية عنه لاجراء خلاصة الدليل فيه بعينه كما يظهر بالتامل واما
ثانيا فلان امكان المعلول في ذاته لا ينافي ايجاب العلة اياها فنقول فعلية تلك الصور من جهة
المبدأ ووجوبها مترتب على وجوده ليس هنالك فقد ولا قوة اصلا ولا لتلك الاشياء امكان
من الجهة المنسوبة الى مبدئها الاعلى والانفعال انما يلزم لو انتقل ذاته من معقول الى معقول اخر

كما فى العلوم النفسانية او بفيض معقولات على ذاته من غيره كما فى علوم المبادى ولما اذا كانت المعقولات لازمة لذاته كما فى لوازم المهيات فلا يلزم من الانفعال شئ اصلا ومنها ما ذكره العلامة الخفرى ردا على انكسيمايس الملطى القايل بالصور المرتسمة فى ذات الواجب تعالى بعد نقل كلام منه بقوله اولا ان فيضان هذه الصور اما بالعلم المتقدم او لا فعلى الاول يرد ان العلم المتقدم الذى هو عين الذات كاف فى العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العينى وعلى الثانى يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع الاشياء لا يعلمها وهذا قول شنيع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية فلا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام فى ذلك كالكلام فى اصل الصور وان كان الثانى لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر كما فى الممكنات ولا يخفى ايضا ان علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المحكم فى فيضان الصور المكتنفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتى غير تابع للتاثير والحق تحقيقه كما مر انتهى اقول كلامه منظور فيه لوجوه الاول ان العلم الاجمالى الكمالى غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى الا عند من يجعل علمه تعالى بالاشياء الخارجية مجرد الاضافة الاشراقية الوجودية اليها والقايلون به طائفة اخرى يجعلون موجودية الاشياء فى الخارج منتسبة الى جاعلها وقيومها مناط معقوليتها له او لا ترى ان الشيخ الرئيس وغيره كبهمنيار واتباعهم مع اثباتهم العلم الاجمالى الذى هو عين ذاته تعالى لا يكتفون به فى صدور الموجودات عنه تعالى بل يثبتون له الصور المفصلة العقلية لئلا يكون صدور الموجود الخارجى عنه تعالى بلا امتياز سابق عنده وارادة ومشية متقدمة منه الثانى انه قد سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجاده لها بلا اختلاف والعلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين المعلول لا حاجة فى صدوره عن الفاعل بعلم وارادة الى علم سابق تفصيلى به فلا يتاتى قوله وهذا قول بان الله ابدع اشياء لا يعلمها الثالث ان قوله هذه الصور اما جواهر واما اعراض الى آخره

غير متوجه فان جواهرها جواهر لكنها جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية فلا
يستدعى العلم بها صورة اخرى كما مر والكل باعتبار الوجود العينى اعراض قائمة بذاته لكن
ذاته لا يتأثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تقويره الرابع ان استدلاله على ان علم البارى بهذه الصور
ليس علما كماليا بكونه تابعا لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارا ان علمه تعالى بتلك الصور
عين فيضانها عنه معقولة لا انه تابع لذلك وان كان مراده ان نفس تلك الصور ليست كمالا
فمقبول ومن الذى انكر هذا فان الفلاسفة القائلين بالصور فى علمه تعالى بنادون بان وجود
تلك الصور وصدورها ليس كمالا له فى انه يتبع عقله لذاته للاشياء الخارجة عن ذاته الخامس
ان قوله فعلى تقدير انحصار العلم المتقدم فى فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم
فهو كمالى ذاتى ليس بقادح فيما هم بصدده اذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم فى الصور بل يثبتون للبارى
علما كماليا هو عين ذاته وهو العقل البسيط الذى هو مبدأ المعقولات المفصلة كما بينه الشيخ
الرئيس فى كتاب النفس من الشفاء وكيف انكر احد من معتبرى الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث يصدر
عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية فهذه جملة من اقوال القادحين فى تقرر
رسوم المدركات فى ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام فان قلت
فما الذى تراه وتعتقد فى ذلك من الصحة والفساد والخفية والبطلان اقول الفساد والبطلان
بوجوه اخرى غير ما ذكر الاول ما الهمت به وهو انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول
صورها فى ذاته فلا يخ اما ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية او لوازم خارجية له او
لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب تعالى
الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجى الذى هو عين حقيقته واللوازم الخارجية
لا يكون الا حقايق خارجية لا ذهنية اذ اللازم من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف
ما فرضناه لان الجواهر الحاصلة فى ذاته تعالى على الفرض المذكور جواهر ذهنية وكذا الاعراض
الحاصلة وان كان الكل مما يعرض لها فى الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه فلا تذهل و
تامل فيه الثانى ايضا وجه الهامى يستدعى مقدمات وليها ان العلم التام نحو من انحاء الوجود
لا يحصل الا بمجرد حضور ذلك النحو من الوجود عند العالم بدون حصول مثال له بل لا مثاله

اصلا وانما شانه نفسه بخلاف الماهية فان لها ماء الا مطابقا في الحقيقة وبعبارة اخرى افراد
الموجودات الخارجية بما هي تلك الافراد لا يمكن حصولها في الذهن حصولا مطابقا لها والا
يلزم ان يكون الموجود الخارجي من حيث هو موجود خارجي موجودا ذهنيا وايضا لما كان العلم
الارتسامي بحصول صورة من ماهية الشيء في الذهن فلا بد من وحدة الماهية وانحفاظها وتعدد
الوجود وهذا انما يتصور اذا كان غير الوجود والموجود بما هو موجود وثانيها ان التاثير
والتاثر والعلية والمعلولية عند المحصلين من المشائين ليس الا في انحاء الوجودات بمعنى ان العلة
من حيث وجودها انما تؤثر في المعلول من حيث وجوده لا ان ماهية العلة من حيث هي هي مع قطع
اعتبار وجودها علة لماهية المعلول كلا للماهية الا في لوازم الماهيات التي هي امور اعتبارية وثالثها
انه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بمعلولها كما يظهر من التدبر في برهانها
ان العلم بماهية العلة التامة مطلقا يوجب العلم بالمعلول ولا ان العلم بها من جميع الوجوه والحيثيات و
اللوازم والملزومات مما يوجبه حتى يرد على الاول ان ذلك لا يجري في غير لوازم الماهيات وعلى
الثاني والثالث عدم الفرق بين العلة والمعلول في الحكم وعدم فائدة فيه بل المراد منه ان العلم بالعلة
بتمام حقيقتها التي هي بها علة تامة متادية لمعلولها الخاص يقتضي العلم بذلك المعلول اي اخذها
بحيث يكون لكل حيثية لها مدخل في تتميم عليتها ماخوذة معها داخلة فيها ولا حيثية غيرها
خارجة عنها والا لم يكن ما فرض علة تامة وهكذا يجري الكلام في انضمام الجهات والحيثيات
التي لها مدخل في العلية الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته موجب تام فاذا كان ذلك الشيء لذاته
بلا اعتبار اخر علة وموجبا لمعلول خاص فمتى علم بعلم تام علم كونه علة تامة لذلك المعلول
على وجه تادية اليه وعلم من ذلك نحو حصول المعلول منه ونحو كونه في نفسه الذي من توابع كونه
علة في نفسها والحاصل ان كل معلول من لوازم ماهية علته التامة بما هي علة تامة له فكل
العلم به من لوازم ماهية العلم بعلته فان قلت فيلزم ان يكون جميع المعلولات امورا اعتبارية
لما تقرر من ان لوازم الماهيات امور اعتبارية قلت الماهيات على ضربين ماهيات هي غير الاثبات
لا ماخوذة معها شيء منها وماهيات هي نفس الاثبات او ماخوذة معها شيء منها فلوازم الضرب
الاول منها لا يكون الا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود في اثرها بخلاف الضرب الاخر منها

فانها

فانها لوازم الوجود الخارجي الذي هو عين الماهية او معتبر معها او حيثية بها اذا مهدت هذه
المقدمات الثلث فنقول لما كان الواجب تعالى بوجوده الذي هو عين ذاته سببا تاما لوجود
جميع الموجودات على الترتيب وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به علة فيجب ان يعلم معلولاته
بما هي معلولات على النحو الذي حصلت منه تعالى اي بحسب كونها موجودة لا بمجرد ماهياتها
من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها لانها من تلك الحيثية فقط من غير
اعتبار الوجود معها ليست صادرة عنه كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها صادرة
موجودة في الخارج ليس الا بنفس حصولها الخارجية لا بحصول ماهياتها في ذات العالم سواء
كان واجبا او عقلا او نفسا فلكية فعلمه بجميع الاشياء ليس الا بحضورها انفسها او بوجوده
الذي به وجدت لا بحصول صورة مطابقة لها ذهنية فقد ثبت ان علمه بجميع الاشياء المجردة
والمادية على الوجه الجزئي الثالث انه يلزم على تقدير كون علمه تعالى بالارتسام صدور
الكثرة عن الواحد الحقيقي بجهة واحدة لان المع الاول اذا كان صدوره عن المبدء الاول تعالى
مشروطا بسبق صورته كما يقتضيه قواعدهم فهذه يلزم ان يكون الصورة الاولى علة لحصول
اللازم المباين ولحصول صورة اخرى وهي صورة المع الثاني فيلزم ان يكون الواحد الحق
باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين لا يقال لعل ذاته تعالى من حيث ذاته
علة لوجود المعلول الاول ومن حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمعلول الاول لانا نقول مثل هذا ينقض
قاعدتهم من ان علمه بالاشياء علة لوجود الاشياء اذ على هذا التقدير وجود المع الاول وعلمه تعالى
به في درجة واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد وما حداهم الى اثبات الصور في ذاته تعالى الا كون
علمه تعالى بكل شيء سببا لوجود ذلك الشيء في الاعيان على ما سبق ذكره فاذا لم يكن الصورة
العقلية للمع الاول موجبا لوجوده فبطل اصل مذهبهم وايضا اذا كان ذاته تعالى علة لذات
المع الاول وعقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فلو كانت العلتان متغايرتين يلزم التركب
في ذاته وان كانت شيئا واحدا وحيثية واحدة يلزم ان يكون وجود المعلول الاول وعقل
الواجب له شيئا واحدا وحيثية واحدة بلا اختلاف لان وحدة العلة بالذات والاعتبار
يوجب وحدة المعلول كذلك فمع وحدة العلة كذلك كيف يكون لهما معلولان متغايران

تغايرا يوجب مباينة احدهما عن علته واستقلاله في الوجود ومقارنة الثاني لها وحلوله
فيها كما حققه المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعجب انه مع تفطنه لهذا الاصل المتين و
القاعدة القويمة كيف لم يتم اعماله في انكشاف جميع الاشياء الصادرة عنه تعالى بذواتها
بل اقتصر فيه على انكشاف العقول والصور العقلية للاشياء الكلية والجزئية عليه وجعل الصور
القائمة بالجواهر العقلية مناطا لعلم الله تعالى بالماديات وهو غير مرضي بل الحق اطراد الحكم
بالانكشاف الشهودي والحضور العيني على جميع الاشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة
سواء كانت ذوات العقلاء او علومهم وسواء كانت القوى الخيالية والحسية وادراكاتها الخيالية
والحسية فان جميعها انما يصدر عنه تعالى منكشفة عنده فلا يعزب عنه شيء من الاشياء لا باعتبار
الشهود العيني ولا باعتبار الوجود العلمي كما قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض اشارة الى النحو الاول وقال تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين
اشارة الى النحو الثاني فان قيل فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه
بالامور المتقدمة على الزمان والدهر وعلم متغير وهو علمه بالامور الكائنة الفاسدة والتغير
في علمه تعالى مطلقا غير صحيح قلنا هذه الاشياء وان كانت في ذواتها وبقياس بعضها الى بعض
متغيرة لكنها بالنسبة الى العوالي والتوابع العقلية والى ما هو اعلى وارفع منها في درجة واحدة
في الحضور كما وقعت اليه الاشارة ومنهم من ارتكب هذا التغير في حضور الاشياء الكائنة الفاسدة
وشهودها عند الواجب ثم معتذرا بان هذا التغير لا يوجب تغيرا في الذات ولا في العلم
الكمالي الذاتي بل التغير انما يكون في النسب والاضافات الاعتبارية ومثل ذلك مثل من اطلع
على ما في كتاب دفعة ثم التفت الى الصحيفة بعد صحيفة وسطرا بعد سطر فان العلم بما في الكتاب لا يتغير
بحدوث تلك الالتفاتات هذا والعمدة ما ذكرناه اولا فقد ثبت وتحقق من تضاعيف ما
ذكرناه في هذا الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعالى وتقرير رسوم المدركات
في ذاته قول فاسد ومعتقد ردي ورأي سخيف وتجاسر في حق المبدأ الاعلى جل كبرياؤه
عن ذلك وعلا علوا كبيرا وتحقيق الحق في كيفية علم الله تعالى على الوجه الحق الذي لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه يطلب عندنا وقد اوردنا طرفا منه في كتاب المبدأ والمعاد

ولعمري ان اصابة الحق في هذا الامر الجليل على الطريق الذي يوافق الاصول الحكمية ويطابق
القواعد الدينية مبرءا عن المناقشات ومنزها عن المؤاخذات في اعلى طبقات القوى الفكرية
وهو بالحقيقة تمام الحكمة الالهية الحقة فقل من اهتدى اليه سبيلا ولم تزل قدمه فيه
وها هو الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ونباهة ذكره وبراعته في العلوم وذكائه الذي
لم يعدل به ذكاء كيف زلت قدمه وضل عقله حتى رضيت نفسه بتجويز ارتسام الحقائق
في ذاته تعالى وتسويغ كونه مبدء غايته واوائل معلولاته امورا ذهنية ضعيفة الوجود وكون
ما يوجد بتوسطها اقوى منها مع ان العلة والمقدم في الوجود يجب ان يكون في باب الوجود
والقوام اقوى تحصلا واكد تقوما واشد استقلالا من معلولها وما يتاخر عنها في الوجود
والانصاف ان طريقة شيخ الاشراق ومتابعيه اقرب الى الحق من طريقة غيره من الحكماء وغيرهم
في باب العلم كارتسام الصور الذي قال به الشيخان واتباعهما ووجود المثل التي قال بها افلاطن
الالهي واتحاد العاقل والمعقول الذي ذهب اليه فرفوريوس ومتابعوه من المشائين و
ثبوت المعدومات سواء نسب الى الخارج كما زعمت المعتزلة او الى الذهن كما زعم بعض مشايخ
الصوفية مثل الشيخ العارف محيي الدين العربي وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوي
على ما نقل عنهم او العلم الاجمالي الذي اكتفى به اكثر المتاخرين وتلك الطريقة اي اثبات علمه
تعالى على قاعدة الاشراق مبناها على ان علمه تعالى بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء
الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها
التي هي مواضع الشعور للاشياء الادراكية مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية
عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى
محض اضافة اشراقية عنده فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصورة وله الاشراق
والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء وعلمه وبصره واحد وعلمه يرجع الى بصره لا ان بصره
يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته نفس قدرته فان النور فياض لذاته بمعنى
ان علمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه فلا اضافة
الغيابية الى جميع الاشياء فقط بها يصح جميع الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هي عنها في التحقق

مما حصل من الشيخ

هذا مذهبه في علم الله وبيان ما جرى بينه وبين امام المشائين في الخلسة الملكوتية انما يأتي
بان يبحث الانسان اولا في علمه بذاته وعلمه بقواه وآلاته ثم يرتقي الى علم ما هو اشد تجردا بذاته
وبالاشياء الصادرة عنه [عنه لا بآثاره] فيعلم من ذلك ان علم المبدأ الاعلى ليس بالصورة مطلقا بل
بالمشاهدة الحضورية والاشراق الحضوري [الظهوري] اذ قد تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها وادراكها
لذاتها لا يزيد على ذاتها والآلة تدركها ذاتها بآثارها اذ كل صورة زائدة عليها وان كانت قائمة بها
فهي بالنسبة اليها هو لا انا وايضا لم يكن ادراكها لذاتها على الوجه الجزئي اذ كل صورة ذهنية
ولو تخصصت بمجموع كليات فهي لا يمتنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة ثم ان ادراك النفس
لبدنها ووهمها وخيالها انما يكون بنفس هذه الاشياء لا بصور زائدة عليها مرتسمة في النفس
لان الصور المرتسمة فيها كلية فيلزم ان يكون النفس محركا للبدن الكلي ومستعملة لقوى كلية
وليس لها ادراك بدنها الخاص وقوتها الخاصة وهو ليس بصحيح فانه ما من انسان الا ويدرك
بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تنتزع
الطبايع من التخصيصات وتستنبط النتائج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجرمية سبيل
الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها في نفسها هو وجودها لمحلها لا
لنفسها كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يجحد آثارها فاذا لم يكن للوهم
الذي هو رئيس ساير القوى الجرمية [الجزئية ل] سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة فكذلك
حال ساير المدارك الجزئية فالمدرك للقوى الخادمة والجزئيات المرسومة [المرتسمة ل] فيها والكليات
المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور لا بصور اخرى وذلك
لاستقلالها وتجردها ولكونها من عالم الامر وافق التاثير وتسلطها على البدن وقواه لكونها
مؤثرة فيه بالتحريك والتربية وكلما كانت النفس اشد تجردا واقوى سلطنة على البدن و
قواها كان ادراكها اتم وحضور قواها عندها اشد وظهور الصور الادراكية لها اقوى
ولو كانت ذات سلطنة على غير بدنها كما على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية
القهرية من دون احتياجها الى قبول صورة والانفعال عنها فالقبول من جهة النقص والقهر
من جهة الشرف ونحن انما احتجنا الى قبول الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكوكب وغيرها

لاجل بعدها

لان ذواتها غايبة عنا غير مشهودة لنا فاستحضرنا صورها حتى لو كانت هي حاضرة لنا لكشوف
الاتم لما احتجنا الى صورة ذهنية فاذا تحقق وتبين ان النفس غير غايبة عن ذاتها
ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجرمي يخفى عليها لكونها
نور الذات قاهرا عليها فالوجود البحت المتجرد الواجب اذ هو في اعلى مرتبة النورية
والتجرد والتقدس عن شوب ما بالقوة ولما اضافة الجاعلية الناسة الى ما سواه
ولما السلطنة العظمى والقهر الاتم والجلال الارفع فلا جرم يعلم ذاته ويعلم العقول والاجرام
وقواها وتجرانها وما يتمثل لها بمجرد الاضافة المبدئية والاحاطة الشهودية فكما ان علمه بذاته
لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء غير زايد على حضور ذواتها او العقول القادسة
والذوات الجرمية سواسية الحضور لديه والمثول بين يديه بذواتها واعيانها حضورا عقليا
نوريا قال ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور
الشيء للبصر مع عدم الحجاب فان الرؤية ليست بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج
الشعاع عنها كما بين في مقامه فيلزم الاعتراف بان الابصار مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر
فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير فاذن اضافته تعم لكل ظاهر ابصارا وادراكا وتعدد
الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته وكذا تجددها لا يوجب تغيرا في ذاته كما مر فلا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض فهذه هي طريقة الشيخ الالهي في مسئلة العلم ولا يخفى
على الاذكياء وثاقتها وعظم شرافتها في اسلوب المباحثة والمناظرة من دون الرجوع الى الامور
المقررة للمقدس من الخلوات والرياضات كما سلكه ووصل اليه وبعد ان قرر الشيخ هذه
المسئلة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة اورد على نفسه اشكالا وهو انا اذا علمنا شيئا ان لم يحصل
منه فينا اثر فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد فما كنا ادركناه وان حصل فينا شيء فلا بد من
مطابقته لذلك المدرك فيكون صورة ذهنية ثم اجاب عنه بان ذلك انما هو في العلم الارتسامي
واما العلم الحضوري الشهودي فاذا حصل فينا فلا بد من حصول شيء لنا لم يكن حاصلا فينا قبل
ذلك وهو الاضافة الاشراقية فقط من غير افتقار الى المطابقة او الحكم حصولهما في العلوم
الصورية وتقسيم العلم في اوايل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي

هو غير علوم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم بها تجرّد الاشراق الحضوري فانها ليست من التصورات والتصديقات في شيء والمشاؤون وغيرهم لما لم يتيسر لهم ما تيسّر لهذا الشيخ العظيم ولم يظفروا بهذه القاعدة العظيمة تراهم كانوا متحيرين في علم الله فمنهم من نفاه وضلّ ضلالا بعيدا وخسر خسرانا مبينا ومنهم من جعل صورا معقولة قائمة بذاتها ومنهم من قال باتحاد الواجب بالمعقولات والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير منحصرا عنده بالصور تراه في كتاب الشفا متحيرا في ذلك فتارة يقول ان صور جميع الموجودات التي بها علم واجب الوجود لا يجوز ان يكون في ذاته لئلا يتكثر ذاته الواحدانية وتارة يجعلها في بعض الموجودات وتارة يقول فيكون في صقع من الربوبية ولا يفهم احد ما هذا الصقع الذي فيه صور جميع الموجودات وتارة يلتزم ان هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثر لانها كثرة خارجة عن الذات لا داخلة في حقيقته ولما تفطن الشارح لكتاب الاشارات وهو العلامة الطوسي ان اثبات الصور في ذات الله تعالى قول فاسد ومذهب باطل ناقضه وحاول لطريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم مع معاهدة نفسه على ان لا يخالف الشيخ اصلا وانت اذا تأملت طريقته تأملا شافيا وجدتها ماخوذة من طريقة شيخ الاشراق التي يقول بصحتها كل من سلك سبيل الحق وكوشف بالانوار الالهية لكن يخالفها هذه بجعل علوم المجردات بالاشياء بحصول صور الاشياء فيها ثم يجعل الصور المرتسمة في الجواهر العقلية مناطا لعلم الله تعالى بالاشخاص المادية والحوادث الكونية وهو غير جيد كما سبق وانت قد عرفت من طريقة صاحب الاشراق ان الجواهر القاهرة النورية يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك جميع الموجودات الباقية التي دونها بالاضافة الاشراقية من دون احتياج الى ان يكون فيها صورة واثر على ما قررناه ثم انك قد عرفت ان الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق الحضوري يدرك الامور المادية بالاشراق الحضوري من غير ان يدركها بالصور الحاصلة في المبادي المفارقة بل ارتسام صور الموجودات الكلية في العقول الفعالة والنفوس العالية مرتبط عنده واستدل عليه في كتاب حكمة الاشراق بما حاصله ان اشخاص المجردات بصور ما تحتها اما ان يحصل لها مما تحتها فيلزم انفعال العالي عن السافل او عما فوقها بان يكون الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة لبعض

اخر

آخر فينتهي الى ان يكون الصور المتكثرة حاصلة في ذات الحق تعالى بل الحق تكثر ذاته تعالى عنه علوا كبيرا فان قلت فالنظام العجيب الواقع في هذا العالم المقتضي العلم السابق كيف يصدر عن المبادي مع عدم استقاشها بصور الكائنات المسمى بالعناية السابقة عند الحكماء وقد بطل فيما لم القول بالبخت والاتفاق قلت وقوعها على وأبر بسبب جودة الترتيب والنظام الواقع بين المفارقات العقلية وهيئاتها النورية والنسب اللازمة لها فان للعقول عنده كثرة وافرة غير محصورة في عدد معدود بل على وفق تكثر الانواع الجسمانية فان هذه الاصنام وهيئاتها وكسبها الوضعية ظلال تابعة لتلك الارباب النورية وهيئاتها ونسبها المعنوية وبالجملة فسلك هذا الشيخ المتاله الراسخ السالك في كيفية علم الواجب الحق وبعد طريقة طريقة العلامة الطوسي في الوثاقة لكنها غير تامة وهي تتم بادنى نظر كما فعلناه فان قلت على كل واحدة من هاتين الطريقتين يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء علما فعليا ولا يكون صدور الاشياء عنه اختياريا قلت العلم الفعلي عندهم صورتان الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض ومقدما عليه تقدما ذاتيا كما اذا اراد بناء بيت فتصور اولا صورته فقد احدث اولا صورة ذلك البيت في ذهنه ثم اوجد مثلها في الخارج على وفق ما تصوره الثانية ان يكون العالم من حيث هو عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم سواء كان امرا ذهنيا او عينيا فكما ان العالم في الصورة الاولى يعلم الصورة الذهنية بنفس اختراعها وليست معلومة بصورة اخرى بل نفس حصولها عنه في ذهنه نفس معلوميتها له كذلك العالم في الصورة الثانية يعلم العين الخارجي بايجاده وعلمه بالصورة الخارجية نفس ايجاده لها فالعلم بالصورة هنا لا حصولي وبالعلم هنا حضوري كلاهما علم فعلي والمعلوم معلوم بالذات والعلم بالعين في الصورة الاولى فعلي ايضا ولكن المعلوم معلوم بالعرض ففي الشق الاول الفاعل يصدر عنه فعله عن ذاته مع علم مكتسب زايد على ذاته وفي هذا الشق يصدر فعله عن نفس ذاته العالمة بما هو ذاته عالمة فالمبدأ الاعلى اوجد المعلول الاول وفي حال ايجاده علمه لا انه تم علمه فاوجده حتى تكرر التعقلات الموجب للتسلسل في الارتسامات او في الوجودات ولا انه تم اوجد فعلمه ليلزم ان يكون علمه انفعاليا مستفادا من المعلوم بل اوجده عاقلا اذ نفس وجوده نفس معقوليته بايجاد

المبدأ الاعلى له عين العلم به وكذلك حكم التوالي من الممكنات الى آخر الوجود فعلمه تعالى بالاشياء حضوري فعلي ولا يلزم ان يكون فاعلا موجبا لان اقتضاء الشيء للشيء ان كان مع شعور بالشيء المقتضى فهو ارادة وان كان بلا شعور فهو ميل طبيعي ولا فرق بين الميل الطبيعي والارادة الا بان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثاني والحاصل ان مقارنة الشعور والعلم للفعل الناشي من نفس ذات العالم كاف في كونه اراديا وبمجرده يتحقق الاختيار ولا يلزم السبق الزماني على ما يدعيه المتكلمون فان قلت اليس مدار المعقولية عندهم على التجرد عن المادة فكيف يصير الاشخاص الجسمانية معقولات بانفسها لا بصورها المنتزعة عن موادها قلت ذلك انما يكون في الاشياء التي لم يتحقق للعاقل بالقياس اليها علاقة وجودية وتسلط قهري وعدم احتجاب فاذا تحقق ما ذكرناه يكفي للعاقلية مجرد الاضافة الشهودية الاشراقية كما سبق والى هذا اشير بما يوجد في كلام بعضهم ان الشيء المادي والزماني بالنسبة الى مباديها غير مادي ولا زماني يعني به ارتفاع اثر المادة واثر الزمان عنه وهو الخفاء والغيبة فقد علم بتمام ما ذكر في طريقة الاشراق انها اسد الاقوال المذكورة في علم الاول نعم ولها قصور من جهة ان مناط علمه تعالى بالاشياء لو كان نفس وجوداتها وظهوراتها لم يكن له في مرتبة ذاته علم بشيء من الاشياء بل يكون عالما بالاشياء بمجرد اضافته اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد من الرجوع الى طريقتنا في كيفية علمه تعالى فانها تمام في باب القوة والمتانة بل لعمري انه من العجايب التي لم تر مثلها اعين الانام ولم تسمع نظيرها اسماع اولي العقول والافهام وهو مما اتانيه ربي الذي يعطي كل ذي حق حقه ولا يقصر عن قابل مستحقه فان الفيض عام والجود تام هذا فلنرجع الى ما نحن بصدده

ومن اعتقد ان علم الباري بالاشياء نفس ذاته كانه اشارة الى ما زعمه اكثر المتاخرين بان علمه بجميع الاشياء الكلية والجزئية هو عين ذاته لان الاشياء لما كانت باسرها صادرة عنه وهو مبدأها على التفصيل كان مشتملا عليها محيطا بها احاطة البذر للشجرة فبهذه العلاقة اذا علم ذاته فقد علم جميع الاشياء مجملا واورد عليه ان العلة لما كانت ذاته مباينة لذات المعلول فكيف يكون مشتملة عليها محيطة بها حتى يكون العلم باحدهما نفس العلم بالآخر نعم العلم بالمعلول يترتب على العلم بالعلة لا انه نفسه ولا احاطة للبذر بالشجر كيف وليس فيها الشجر الا بالقوة

علم الباري بالاشياء نفس ذاته

والقوة في حقه تعالى ممتنعة من اعتقد ان علمه تعالى بالاشياء منحصر في العلم الاجمالي على الوجه المذكور اعتقد نفي العلم بها حقيقة تع لان ذاته تع مباينة لذواتها فالعلم بذاته ليس علما بذواتها الا بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض لان كون احد الامرين المتخالفين علما بالآخر بالعرض انما يصح اذا كانا متحدين بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية كون العلم بالوجه علما بذي الوجه بالعرض ولا ريب ان الواجب والممكن متباينان في الذات والوجود فكيف يكون ذاته علما بما سواه بالعرض وفيه نظر اذ لا يبعد ان يقول احد لعل الارتباط الخاص الذي بين الواجب ومعلولاته بحسب الوجود كاف في ان يكون نفس ذاته بعينه علما بمعلوله بالعرض قال المعلم الثاني في كتابه في السياسات المدنية فالاول يعقل ذاته بوجه ما هي الموجودات وان كانت ذاته كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه الموجودات لان ساير الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرناه

فصل في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات على وجه كلي

قد علمت ان علمه تعالى بالاشياء عند المصنف بالصور القائمة بذاته تع كما هو مذهب طائفة من الحكماء كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس واتباعهما وقد علمت ايضا ان كل صورة عقلية ولو تخصصت بالف تخصيص لا يمتنع لذاتها الشركة فيها لان مناط الجزئية كما حقق انما الاحساس او العلم الحضوري وقد عرفت مرارا من سفورا ان جزئية الشيء بنحو وجوده والوجود لا يدرك الا بالمشاهدة فيلزم عليهم ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات بجزئيتها لا الكائنات الفاسدة ولا الابداعيات الا بصورها الذهنية ولا ينكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار وجوداتها العينية ونحو هذا الشهود في غاية النخافة فان جميع الموجودات الكلية والجزئية فايضة عنه تع وهو مبدأ لكل وجود عقليا كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا وفيضانها عنه تعالى لا ينفك عن انكشافها لديه كما مر ذكره فمن قال ان الواجب تع لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا وان لم يلزمه تكفيره كما زعمه بعضهم فانه ما نفى عنه تعالى العلم بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري والمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة ووصفه تع بالسمع والبصر وان كان من ضروريات الدين لكن يمكن تأويله بالعلم بالمبصرات والمسموعات كما فعله

جمع

جمع من اهل الكلام وتقريره كونه تعالى عالما بالجزئيات على الوجه الكلي هو انك بعد ما علمت من الفصل السابق ان جميع الاشياء من شانها ان يكون مدركة للواجب تعالى وان ما يمكن له تعالى بالامكان العام يجب حصوله والا لكان له حالة منتظرة وعلمت ايضا ان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى لما كان ذاته سببا للاشياء الممكنة كليها وجزئيها على ترتيبها وسببا لاسبابها وهو يعلم ذاته ولانه يعلم ذاته ويعلم من ذاته اسبابها فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة وجب ان يعلم من العلة ما يلزم عنها لذاتها والا لما كان عالما بها علما تاما فوجب ان يكون الواجب عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه تعالى بالاشياء منحصرا عندهم بالصور الحاصلة والصور الحاصلة عن الشئ اما ان تستفاد من وجود ذلك الشئ او يستفاد وجود ذلك الشئ منها او لا هذا ولا ذاك والاول باطل في حقه تعالى بالاتفاق لان الجزئيات متغيرة واذا كان علمه تعالى مستفادا من وجودها الزم الانفعال والتغير في ذاته تعالى كما اشار اليه بقوله لكن لا يدركها مع تغيرها والا لكان يدرك منها تارة انها موجودة غير معدومة وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما من كونها موجودة وكونها معدومة صورة عقلية على حدة وواحدة من الصور لا يبقى مع الثانية لانا اذا اعتقدنا انها موجودة زال اعتقاد كونها معدومة وبالعكس فيكون واجب الوجود متغير الذات منفعلا عن غيره هذا خلف لما مر من انه ليس له حالة منتظرة وليس وجوده زمانيا والثالث ايضا باطل لان علمه بالاشياء سبب لوجود الاشياء عند القائلين بالصور نعم عند من يكون علمه بالاشياء نفس وجودات الاشياء يكون الصحيح هذا القسم الثالث دون غيره فتعين الثاني وهو ان يكون علمه تعالى بها سابقا على وجودها على وجه ثابت مستمر لا يعتريه تغير اصلا وان تغير المعلوم وبهذا الوجه ايضا علمه يكون كليا كما يقول بل الواجب يدرك الجزئيات المتغيرة على وجه كلي قال الشارح الجديد ههنا محل تامل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير وهل هذا الا تناقض فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا وقد

قوله فيلزم منه قاعدتهم اه تفصيله ان علمه تعالى بذاته تام فيلزم العلم بمعلوله الاول وكذا علمه بمعلوله الاول تام فيلزم العلم بمعلوله الاول وهكذا الى ان ... سبزي عفي عنه

بالجزئيات على وجه كلي

النجا والدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو داب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية اقول ما ذكره افتراء عليهم وقع عن جماعة من المتاخرين كصاحب احياء العلوم وغيره وبناء ذلك اما على انهم فهموا من قول الحكماء ان الباري يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان الجزئيات معلومة له بطبايعها الكلية لا بهوياتها الشخصية واما على انهم زعموا ان تصور الماهية لا يمنع فرض الشركة الا بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص وهو امر جزئي لا ماهية كلية له فما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا وزعموا ان علمه بالجزئيات على الوجه الكلي لاجل عدم اطلاعه على ذلك المخصص واما على الاشتباه الواقع منهم بين العلم والمعلوم بان العلم اذا كان كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم به ايضا كليا غير متغير فيلزم من ذلك بعكس النقيض ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا والواجب اذا كان علمه منحصرا في العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم بالشخصيات وبذلك يتجه تكفيرهم بلا شبهة ولكن ساحتهم عن هذه الافتراآت خالية اما عن الاول فهو ظاهر من اقوالهم صريحا ونقل عباراتهم في هذا الباب يوجب التطويل والاسهاب فلنقتصر على قول الشيخ في التعليقات الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه الموجبة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة واما عن الثاني فلان مناط الكلية والجزئية عندهم نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فهما متشان من اختلاف نحوين من الادراك لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه فكل ما يدرك بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق التعقل يكون كليا سواء كان مذهبهم هذا حقا او لا فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة ولكن على وجه لا يمنع فرض الشركة وكما ان كثيرا من الصفات التي في حق غيره كمال في حقه نقص لتعاليه عن صفات الماديات من حيث ماديتها كذلك الاحساس والتخيل لا العلم بشيء من المحسوسات والماديات فلا يتجه تكفيرهم بهذا القدر كيف وعكس ذلك احق بالتكفير كما وقع لكثير من المتكلمين واما عن الثالث فان العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا كما ان العلم بالمحسوس لا يلزم ان يكون احساسا لا يقال مناط الجزئية

اذاكان

الفن الثاني في كيفية العلم بالجزئي على الوجه الكلي

اذ كان عندهم محسوسية لشيء فاذا لم يكن محسوسا لم يكن معلوما بخصوصه لانا نقول العالم به
تعالى به يعلم على وجه كونه محسوسا ولا يلزم منه ان يكون محسوسا لذلك العالم اذ يكفي للعلم
بتشخصه العلم بمحسوسيته لشيء آخر وان لم يكن محسوسا لذلك فثبت ان العلم بالجزئيات من حيث
انها جزئية يمكن ان يكون على وجه كلي كما صورناه فلا يلزم المنافاة بين كلامي الحكماء ولا التقصير
في قواعدهم الكلية ولا تكفيرهم بمجرد نفي علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي بان يكون قولنا على الوجه
الجزئي قيدا للعلم لا للمعلوم وان كان ايهم هذا سخيفا كما بيناه ثم ان المصنف اراد توضيح العلم بالجزئي
على الوجه الكلي فاورد مثال الانفعال كما نعلم انسا بالقوانين النجومية والاحكام الهيئوية الكسوف الجزئي
بعينه بانك تقول فيه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا من موضع كذا من منطقة البروج كاول الحمل شماليا
اي واقعا في الجانب الشمالي من قرص الشمس بصفة كذا لكونه ناقصا ووقوعه في عقدة الراس
وهكذا الى جميع العوارض منها انه واقع في ساعة كذا من سنة كذا بعد وقوع مدة كذا من الكسوف
السابق عليه المعلوم ووقوعه في ساعة من يوم كذا من شهر كذا من سنة من التاريخ الهجري او
اليزدجردي الذي مبدأه بعثة نبي على صفة كذا وكذا او جلوس ملك على السرير بصفة كذا
وكذا فانك اذا علمت الكسوف الجزئي على هذا الوجه اي باسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته
على الوجه الكلي كما قال لكنك ما علمته اي هذا الكسوف جزئيا لان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين
لانك علمته بصفات معقولة ونعوت كلية ومجموع الكليات المنضمة بعضها الى بعض وان كان
منحصرا في واحد لكن مجرد تصوره ما لم يكن معه مشاهدة احساسية او اشراق حضوري
او التخيل الذي هو ايضا مشاهدة في الباطن لم يكف في كون الشيء ممتنع الصدق على كثيرين
ولذا قال وهذا العلم الكلي غير كاف لوجود ذلك الكسوف في هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة
لانه علم واحد لا يتغير بتغيره من الاستقبال الى الحضور والى الانقضاء بل هو ثابت قبله ومعه وبعده
متعال عن الزمان لكونه محيطا بالزمان واجزائه الماضية والمستقبلة متعلقا بها في درجة واحدة
فان قلت هذا الوجه من العلم قد يحصل لبعض الاشخاص البشرية بعد ما لم يكن فيكون زمانيا
لاحاطة الزمان بحدوثه قلنا زمانيته بعض افراده المختص بامر متعلق بالمادة لا ينافي تعاليه
عن الزمان بحسب ذاته ولما لم يكن الحاصل في حق الله تعالى سوى ما ذكرنا لما عرفت من نفيهم

الاضافة

الاضافة الاشراقية له تعالى بالنسبة الى الاعيان الخارجية وهو تعالى باتفاق الفلاسفة متعال عن الاحساس والتخيل والعلم العقلي الذي يستفاد من وجود الاشياء المسمى بما بعد الكثرة فينحصر علمه تعالى بها على العلم الذي يستفاد منه وجود الاشياء وهو الذي يسمى بما قبل الكثرة فاذن لم يعلم الجزئيات الا على وجه كلي مقدس عن التغير متعال عن التجدد والانصرام هذه طريقتهم في كيفية علمه بالجزئيات وقد علمت ما فيه من الخلل والقصور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور

فصل في ان واجب الوجود مريد للاشياء وجواد ففي هذا الفصل مطلبان الاول في اثبات ارادته للاشياء اعلم ان العلم بكيفية ارادته تعالى للاشياء من غوامض الحكمة ودقائق المعرفة و لصعوبة مسلكه ودقة ماخذه انكر بعض الناس الارادة والمشية في ايجاد العالم كما وساخ الدهرية والطباعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيهما من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة ليس بامر الله وكلمته بل بطباعها ولاجلها اذ نشأ العقل بالاتفاق المنسوب الى بعض الفلاسفة كذيمقراطيس ومن هذا القبيل ما ارتكبه ابو الحسن الاشعري واتباعه من القول بترجيح الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلي وداع حكمي وكذا ما زعمته طائفة اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل بالقصد والغرض الزائد على ذاته ظانين انه لو لم يكن كذلك للزم كونه فاعلا بالطبع ولم يتفطنوا ان كل قادر يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعي الزائدة على ذاته يكون كالانسان مضطرا في صورة مختار يحكم ما عليه في صورة حاكم لان الباعث للشيء على شيء مستخدم له ومستعبد له في تكميله ومن الذي يستخدم المتصور ويستعبد العبود المعبود فجميع هذه الظنون الفاسدة انما نشأت من الجهل بان ارادته تعالى ارفع من هذا النمط الذي يتصورونه في حقه تعالى وان ذاته اجل واقدس من القصد والطبيعة وعن همة زائدة في رتبة رفيعة وقد اسلفنا لك طرفا من الكلام في بحث الغاية او تعليلية لكفالك عن التورط في هذه المزالق مع التدبر اللائق والتامل الصادق ومما يناسب هذا الموضع ان الارادة قد تكون شوقا متاكدا يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملائم تصورا ظنيا او تخيليا او عقليا موجبا لانبعاث القوة المقتضية لتحريك بعض الاجسام كالعضلات الالية للاعضاء الادوية المخلوقة لها مبدع الاشياء لاجل طاعته بعض ما هو اقرب في الوجود الى ملكوته الاعلى لحصول ذلك الشيء الملائم بوجه من الوجوه وقد يكون شوقا ذاتيا غير مسبوق بتصور

الشئ بل مقارنا له ومن هذا القبيل اكثر تدابير النفس للبدن كما مر وقد لا يكون شوقا بل عشقا ناشيا عن عشق الذات المدركة بنفسها او عن ادراكاتها المتعلقة بالاشيا المنبعثة عنها بذاتها موجبا لوجود الاشياء بذاتها او بواسطة تلك الادراكات المتعلقة بها فان الشوق انما يكون لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل فلا يوجد للمجردات العقلية فارادتها خالية عن الشوق فالواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تام الفاعلية يكون عالما بذاته وهو في غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال عين ذاته وعين ابتهاجه بذاته الذي منبع لجميع الخيرات ومن ابتهج بشئ ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشئ من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى مريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل لاجل انها صدرت عن ذاته فالداعي له في ايجاد الاشياء انما هو عين ذاته وقد علمت في مبحث الغاية ان كل ما كانت فاعليته لشئ على هذا السبيل كان فاعلا (من هذا القبيل) وغاية لذلك الشئ فاذن كما ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بذوات الاشيا الصادرة عنه عين ذواتها على قاعدة الاشراقيين فكذلك محبته لذاته عين ذاته وارادته للاشيا عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدأ لها وعين ذواتها بالعرض اي من حيث كونها ناشية عن (محبة) الذات فارادته للاشياء الخارجية اي مريديته لها عند هذه الطايفة هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الاشيا معقولة له مشاهدة مرضيا بها (عنده) على نظام هو اتم النظامات الممكنة خيرا وكمالا (على) ان يتبعه صور الاشيا اتباع الضوء للمضيء والاسخان للنار تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعند رؤساء المشائين القائلين بان علمه بنظام الخير المقتضي (المفضي) لصور زايدة على ذاته يكون عين تلك الصور اذ هي عين علمه عندهم واما ارادته لفيضان تلك الصور (لصور) المتقررة في ذاته على ما ذهبوا اليه فهي عين ذاته وعين علمه بذاته فعلى اي تقدير ارادته تعالى للفعل عين ذاته لانه عين علمه بذاته (وعلمه بذاته) عين محبته لذاته المستلزمة لمحبته ما سواه كما عرفت فكما ان لعلمه مراتب فكذلك لارادته ونفس وجود الاشياء الخارجية كما انها نفس علمه بها فهي نفس رضاه لها والى ما ذكرنا اشير بقوله اما ارادته فلان كل ما هو معلوم (عنده) (قال الشيخ الرئيس الارادة ... علمه ... على) المبدا الاعلى وهو اي ذلك المعلوم خير وغير مناف لمهيته فايض جزاء من ذات المبدا المقتضي (عن) لفيضانه فذلك مرضي له وهذا هو الارادة في حقه كما علمت مما بيان ان كل ما هو معلوم له يكون خيرا فلان معلوماته مقتضياته فيكون خيرات لان الواجب تعالى في غاية الشرف والمجد فما يصدر عنه

... وان عسر داما نات النفس يولاها وان شقت ولا يجب بترك الحظ تلوح بمقتضى ...

وفى ان ما يصدر عنه اشرف ما يمكن

يجب ان يكون اشرف ما يمكن ان يوجد من شئ فان الفياض المطلق والفاعل الحق لا يقتضى الاخس
ويترك الاشرف بل يلزم من فيض وجوده الاشرف فالاشرف كما اشار اليه المعلم الاول وبرهانه
مذكور فى كتب صاحب الاشراق الم تر يا عارف كيف ابدع اولا العقول الفعالة والجواهر المتعالية
عن المواد المتمحضة عن القوة والاستعداد ثم النفوس الكلية ثم الافلاك الصادرة بتوسطهما عن مبدع
الكل على وجه لا يعتريها نقص ولا قصور فى ذواتها ولا اعياء ولا فتور فى حركاتها عاشقة لاضواء العقل
مطيعة لله تعالى ولها ايضا من كل صفة للهيولانية فيها مدخل اشرفها وافضلها فلها من الاشكال
افضلها وهى الكرية ومن الحركات افضلها وهى الدورية الموجبة للحيوة والنطق كما علمت ومن الكيفيات
المرئية افضلها وهى الضياء والنورية وتشارك السابقين الاولين من الملائكة المقربين فى انها
اعطيت افضل ما يجوهرت ويذوتت به فى اول امرها وبدو فطرتها وكذلك اعظامها واشكالها و
الكيفيات المرئية التى تخصها والكمالات الممكنة فى حقها الا فى النسبة المتغيرة حفظ نوعها ايضا فانها
لم يمكن لها فى اول الفطرة ان تعطى الشئ الذى يحرك اليه وهى اليسر غرض فى الاجسام واخسه لان
النسبة ابعد الاعراض عن جوهر الشئ واخسها فى الاجرام السماوية تلحقها النقص فى اخس الاشياء
التى من شانها ان يوجد لها شيئا فشيئا ولا يمكن غير ذلك لان تجردها عن الوضع ممتنع والا لكانت
عقلا لا اجساما وكذا الجمع بين الاوضاع لتضادها فلا محالة يحصل جزء فجزء الى ما شاء الله تعالى ثم
الموجودات الواقعة فى عالم التركيب فى غاية الجودة ونهاية النظام لان نظمها متعلق بحركات الافلاك
واوضاعها ونظام الافلاك ظل نظام ما فى القضاء الالهى لما علمت ان الموجودات غير صادرة على
سبيل البخت والاتفاق كما نسب الى ذيمقراطيس ولا على طريقة الجزاف كما توهمته الاشعرية ولا عن
ارادة ناقصة كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن ذواتها كما زعمه المعتزلة ولا بحسب الطبيعة التى
لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت اليه وساح الدهرية والملاحدة والحاصل
ان نظام المعقول الذى يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام الموجود وذلك النظام محض الخير
والكمال لبراءة المبدأ الاعلى عن النقص والشين فهذا النظام الذى على وفقه يجب ان يكون اتم
النظامات الممكنة واكملها اقول ومن البراهين التى سنحت لنا فى هذا الباب انه قد تبين وتحقق
فى كتب الحكمة كتحصيل بهمنيار وكتاب اخوان الصفا طبقما ذهبت اليه طايفة من متالهى الحكماء ومحققى الصوفية

ان لجميع العالم من العقول والنفوس والاجرام الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة وحدة طبيعية شخصية فنقول اذا كان العالم بجميع اجزائه واحدا شخصيا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدل هذا النظام الموجود سواء كان فوقه تماما وكمالا او في مرتبته في الشرف والخيرية لان ذلك المفروض لا يخلو اما ان لا يكون مندرجا مع هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية او يكون وكل من الشقين ممتنع فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما تقرر انه لا يمكن ان يكون جواهر ولا اعراض تخالف الجواهر هذا العالم الموجود واعراضه اما العقول والنفوس الكلية وهيوليات الافلاك والهيولى المشتركة فكل واحدة منها صدرت عن فاعلها بجهة واحدة من الجهات الفاعلية اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بها لا بغيرها بالذات بلا شركة من القابل واستعداده واعراض المفارقة فلا محالة لا يمكن غيره فكل ما وقع من تلك الامور في مرتبة من مراتب الوجود لا يمكن تصور وقوع نوع اخر مباين لذلك النوع في تلك المرتبة فلا يمكن في شيء من المراتب من الانواع الا ما هو الواقع فيه لا غيره واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واختلاف انواعها بامور لاحقة للجسمية المشتركة اذ ليس لها انواع بسيطة يكون جعل جنسها وفصلها واحدا كالسواد مثلا واما الاجسام البسيطة فلا تخصصا نوعياتها من الصور بما صدرت من المبادئ بحسب بعض جهاتها اللازمة اما مطلقة او بضرب من الصور السوابق بلا مدخلية الامور العارضة المفارقة فلا يمكن وجود غيرها واما الاعراض فلانها تابعة للجواهر متقومة بها فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف الاعراض ولولا تجنب التطويل لبسطت القول على التفصيل في عدم امكان نوع من الاعراض خارج عما وجدت وتحققت من الاجناس العوالي وانواعها وانواع انواعها ولكن فيما ذكرته كفاية للمستبصرين وكذلك حكم انحاء المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات المزاجية وقد ثبت ايضا ان الطبيعة ما لم توف على النوع الاتم في عالم التركيب شرائط النوع الانقص كمالها لم تدخل فيما هو اعلى منها وهذا المعنى معلوم بالوجدان في مراتب الجماد والنبات والحيوان و لكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرا وعقلا مستفادا هو افضل ما في الخليقة وخليفة الله في ارضه كما ان العقل الاول خليفته [خليفة الله عز] في سمائه اذ المراد بالسماء جملة عالم الابداع وبالارض جملة عالم التكوين فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض تخالف لهذه التي وجدت بالنوع فلو فرض

اشرف ما يمكن وانه غير منافية لذاته تم

عالم اخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم بحسب الهيئة ومخالفا له في امور عرضية فقد بطل ان
يكون مخالفا له في النوع واما ابطال الشق الثاني وهو كون المتصور من نظام اخر متحد الهيئة مع هذا
النظام الموجود فلوجوه منها ان العالم بجميع اجزائه اذ كان واحدا نوعيا غير مسبوق باستعداد
مادة وهيولى قابل اذ لا مادة خارجة عن هذا العالم ليكون مستعدا لقبول وجوده باستعداد
سابق وكل ما يكون كذلك يكون نوعه منحصرا في شخص واحد كيف وكل استعداد ينتهي الى قسم
فلك بحركة مستقيمة وجهات الحركات محددها محيط الاجسام وايضا لا بد لحدوث الاستعدادات
من حركة جسم يتحرك على الاستدارة حتى يكون بسبب تكثر حركته المتكثرة بذاتها لان هويتها همية
التجدد والانقضاء واللحوق موجبا لتكثر اشخاص نوع واحد باللواحق الطارية لها من خارج اذ النوع
ولازمه ومقتضاه لا يوجب التكثر لاطرادها واذا كان كذلك فلا يصح وجود اجسام كثيرة محددة
للجهات فالعالم حينئذ واحد وقسمة واحدة مع ما يتعلق به تاثيرا وتدبيرا وحلولا ومنها ان وجوده
حيث لم يكن مسبوقا بزمان يكون صدوره عن الباري القيوم مرة واحدة على سبيل الابداع والمبدع
نوعها منحصرة في شخصها وقد بينا سابقا ان تدريجية بعض اجزائه في حدود انفسها لا ينافي صدورها
عن المبدأ الاحدي الذات مرة واحدة ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بلا جهة اخرى
وحيثية اخرى ووحدة العلة يوجب وحدة المعلول ومنها ان تشخصه بذات الباري تم المتشخص
بنفس حقيقته كما هو راى اهل الحق وتشخص الممكن بنفس وجوده كما سمعت منا لا ينافي ما ذهبوا
اليه لان الوجودات الامكانية من مراتب تجلياته وشئوناته ومن انوار عظمته واشعة كبريائه ومنها
ان العلة الغائية في وجوده هي ذات المبدأ الاعلى وعلة بدوه هي بعينها علة تمامه وكل ما هو
غايته اجل الاشياء فهو في غاية الشرف المتصور في حقه فهذا بيان ان ما صدر عنه تم خيرات
لا يتصور كونها اشرف مما وقع واما بيان كونها غير منافية لذات المبدأ تعالى فلانها معلولة له تعالى
اما بالذات وبتوسط ما هو معلول له بالذات والمعلول لا ينافي ما هو علته بل يلايمه ويوافقه
وايضا لا يكون في الوجود امر جزافي او اتفاقي كما علمت بل كله عن سبب فطري سواء كان طبيعيا
ذاتيا كحركة الحجر الى السفل او قسريا كحركته الى فوق او اراديا كفعل الحيوان من حيث هو حيوان اذ كل
ما يحدث فيجب عن سبب يرتقي في سلسلة الاسباب الى مبدأ واحد ومسبب فرد بتسبب عنه الاشياء

ويتشعب عنه الامور على ترتيب علمه بها فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه فالحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس الى طبيعة جزئية مثلا منتظمة بالقياس الى طبيعة الكل وطبايع الاسباب المؤدية اليها وكذا النغمات الغير المؤتلفة والاشعار الغير الموزونة بالقياس الى بعض السلايق مؤتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلي ووجود الاصابع الزائدة على خلقة الانسان طبيعي في جبلة العالم وكذا كل عمر واجل وان كان اخترامياً فهو بالقياس الى الكل طبيعي وان لم يكن طبيعياً على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج عن هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله وترتقي الى عالم الافلاك وما فوقها وما فوق فوقها الى ان تعرف المبدأ الاول حق معرفته ثم ما يتلوه من الملائكة العلمية ثم ما يتلوها من الملائكة العمالة باذن ربها ثم ما يباشره تحريكا وتدبيرا من الاجسام الفلكية مع لوازم حركاتها واثارها من الاسطقسات ثم الامزجة والممتزجات التي توجبها الحركات وما يترتب عليها من الكائنات لرأيت جميع الاشياء حسنا عندك ملايما اليك وعرفت هذا المعنى بالوجدان كما تعرفه الان بالبرهان **المطلب الثاني** في بيان جوده وعرفوه بانه افادة ما ينبغي افادته لمن ينبغي لا لغرض ولا عوض وهذا التعريف مشتمل على تفصيل المتشبين ويمكن الاختصار على قول المعرف افادة ما ينبغي لا لغرض لان من افاد لمن لا ينبغي لم يكن افادته هذه افادة ما ينبغي ومعلوم ان الغرض شامل للعوض عينا كان او غيره والجواد الحقيقي ليس الا المبدأ لان غيره تعالى انما يفعل الخير لغرض من الاغراض العائدة اليه سواء كان ثوابا في الاخرة او نجاة من العقاب او مدحا وتخلصا من مذمة او استكمال للنفس وتشبهها بالعالي او ازالة محبة ما هو في معرض الزوال والتواحش عن الالم الذي يلحقه لرقة القلب لعلاقة او غير ذلك واما المبدأ الاعلى فيفيض الخير بارادته على الممكنات بحسب ما يقبله كل احد من غير بخل ولا غرض اصلا كما قال اما جوده فنقول الواجب لذاته انما يفعل بقصد وشوق الى كمال او يفعل لان ذاته تعقل نظام الخير في الوجود فيوجد الاشياء على ما ينبغي من الوجه الاحسن لا لغرض وشوق الى كمال يحصل له بالايجاد والافادة والاول محال لما بينا ان واجب الوجود ليس له كمال منتظر فلو كان فعله لحصول كمال مطلوب له لزم ان يكون له حالة منتظرة هذا خلف والقسم الثاني حق وهو انه يفيد وجود الاشياء على الوجه الاتم لا لغرض وشوق يعود اليه فهو الجواد اذ لا يتصور لعله غرض من فعل الخير امر يعود الى غيره

وفارق الواجب تام القدرة والحكمة

وهو ايصال كل مستحق الى مطلوبه قلنا اذ لك الامر اولم يكن وجوده اولى عنده من عدمه لم يكن مقتضيا الفاعلية ومرجحا الفعل واذا كان كذلك فلغيره مدخل في تتميم كماله لانه لا يتحقق الا بحصول تلك الاولوية فقد علم ان الداعي له لافاضة الخيرات من ذاته ليس الا علمه بوجوه الخير ومصالح الغير الذي هو عين ذاته وعين ارادته للخيرات واما النقايص والشرور الواقعة في ضرب من الممكنات وعدم وصولها الى كمالاتها المتصورة في حقها فهي لقصور قابلياتها ونقص استعداداتها لا من بخل الفاعل الحق تعالى عن ذلك وقصور القابلية ينتهي اخر الامر الى لوازم الماهيات الامكانية و منبعها الامكان قال المعلم الثاني في التعليقات الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع افاعيله ولا يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والافات والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات وعجز المادة عن قبول النظام التام وتحقيق ذلك ان اسم الشر يطلق بحسب العرف العام على معنيين احدهما ما هو عدم محض كالموت والفقر والجهل البسيط و امثالها فانها عدميات محضة وهو على ضربين الاول عدم ليس ذلك العدم بازاء الوجود الذي هو مقتضى طباع الشيء ولا مما يمكن حصوله من الكمالات والخيرات كقصور الممكن عن الوجود الواجب والوجوب الذاتي وكقصور كل تال من العقول الفعالة عن وجود متلوه وسابقه وقصور النفوس عن رتبة العقول وكذا الاجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع فالخير الذي يقابله منحصر في الواجب اذ له الكمال المطلق والوجود الحق بلا جهة امكانية ومن عداه من الماهيات المعروضة للوجود لا تخلو عن شوب شرية ما وظلمة ما على تفاوت امكاناتها حسب تفاوت طبقاتها في البعد عن ينبوع الوجود ومطلع نور الخير والجود فهذا الشر منبعه الامكان الذاتي وان كان مختفيا تحت سطوع صبح الازل مستورا في ضوء كبرياء الاول والثاني ما يكون عدم مقتضى الشيء او ما يمكن حصوله من الكمالات الثانية وغيرها ولا يتصور هذا في غير الماديات فالابداعيات حيث يكون وجود كل منها على اكمل ما يتصور في حقها لا يكون لها شرية بهذا المعنى اصلا وما عداها من الامور المتعلقة بالمادة لا تخلو من شرية على تفاوت امكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت مراتبها في التعلق بالهيولى فهذا الشر منبعه الهيولى ومنبع الهيولى هو الامكان لانها صدرت من المبادي لاجل جهة الامكان فيها فمنبع الشر مطلقا هو الامكان كما وقع في عباراتهم والمعنى الثاني من لفظ الشر هو ما يمنع الشيء

عن الوصول

عن الوصول الى الخير الممكن في حقه من الوجود او كمال للوجود وكالبرد المفسد للثمار والحر المعفن
لها والمطر المانع للقصار عن تبييض الثياب والاخلاق المذمومة المانعة للنفس من وصولها
الى كمالها العقلي كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة والجهل المركب وامثالها والافعال
الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة واشباهها من الالام والاحزان والغموم وغير ذلك من
الاشياء التي معانيها وجودية ولكنها تتبعها اعدام فنقول اطلاق لفظ الشر عند الحكماء
على المعنى الاول حقيقة وعلى المعنى الثاني مجاز لان الشر الحقيقي لا ذات له بل هو اما عدم
ذات او عدم كمال لذات والبرهان عليه انه لو كان امرا وجوديا فلا يخلو اما ان يكون شرا
لنفسه او لغيره والاقسام باطلة اما اولا فلان الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم كماله كيف و
جميع الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها مع انه لو اقتضى كان الشر ذلك العدم
لا نفسه وكذا الثاني لان كونه شرا لغيره اما لانه يعدم ذلك الغير او لانه يعدم بعض كمالاته
فانه لو لم يكن معدما لشيء اصلا لا لوجوده ولا لكمال وجوده فليس شرا لذلك الشيء للعلم
الضروري بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كمال له فلا يكون شرا لذلك الشيء فاذا كان كونه
شرا لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس
الامر الوجودي المعدم بل هو في ذاته من الكمالات الغضبية او الجسمانية كالظلم فانه و
ان كان شرا بالقياس الى المظلوم والى النفس الناطقة التي كمالها في تسخير قواها وكسرها
لكنها خير بالقياس الى القوة الغضبية التي كمالها في الانتقام وكذا الاحراق كمال للنار وشر
بالنسبة الى من تفقد به سلامته فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال لذات فالوجود من حيث
انه وجود خير محض والعدم من حيث انه عدم شر محض فقد ظهر بما ذكرنا صحة دعوى ما
اشتهر ان الحكماء ما صححوها بالقياس بل اكتفوا فيها تارة بمجرد استقراء غير تام والتجاؤا تارة
اخرى الى انها ضرورية ثم ما ذكره من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان
ثم انك قد علمت ان الشر الذي هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم المهيات التي لا علة
لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل بل يلحق المهيات لا من ذاتها فلا محالة لا بد له من علة وسبب
فكلامنا ليس في الشر الاول الذي لا لمية له اذ من المعلوم انه ليس للمهيات في كونها ممكنة ولا

في حاجتها

وفي ان ما وجد على قسمين

في حاجتها الى علة الوجود فما ينبغي لا القصور الممكن عن الواجب لذاته ولا التفاوت مراتب هذا النقصان فيها متعلقة بل انما ذلك لاختلاف الماهيات في حدود ذواتها لا لامر خارج عنها كيف ولو كان النقص في جميعها مقتضيا بها لكانت الماهيات ماهية واحدة بل الكلام فيما هو من القسم الاخر وهو عدم ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل بالفلسفة مثلا للانسان فان ذلك ليس شرا له لاجل كونه انسانا بل هو شر لاجل انه فقد لما اقتضاه شخص مستعد له مشتاق اليه لا من حيث انه انسان بل من حيث انه وجد فيه هذا الاستعداد والاشتياق الذي لا اصلاح فيه اتم وهذا الشر انما يوجد في الاشياء على سبيل الندرة والشذوذ فكل ما وجد فهو اما خير محض بالمعنى الثاني او خيره اكثر من شره واما ما يكون شرا محضا او مستولى الشرية او متساوي الطرفين مما لا وجود له اصلا حتى احتيج فيه الى منشا ومبدا اخر سوى واجب الوجود بالذات الذي هو خير محض لا يوجد منه شر اصلا كما توهمته كفرة المجوس وكل واحد من القسمين المذكورين اولا من افراد الخير لان ترك احدهما شر محض وترك الاخر شر غالب فيجب صدورهما عن الجواد بالذات مفيض الخيرات مثال القسم الاول عالم العقول وعالم الافلاك اذ هما مبرءان من الشرور والفساد الناشيان من نفخ التضاد ومثال القسم الاخر عالم العناصر الموجب للشرور على الوجه النادر ولن يتوقع عناية المبدع ورحمة الجواد اهمال الرزق الالزم مع ترك خير كثير لشر قليل وذلك شر كثير كما عرفته فذلك ايضا انما يكون لاجل النفع في اشياء اخر ولو لم يخلق لخلق سربال الوجود وقصر رداء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة ونفايس جمة غفيرة فمن هذه الحيثية يكون ذلك الشر القليل مقتضيا بالذات كيف ولو لم يكن في عالم العناصر تضاد وتفاسد فمن اين يحصل الفعل والانفعال والكسر والانكسار ومتى ينتقل الهيولى من صورة الى صورة ومن حالة الى حالة حتى يبلغ الى غاية من الاستعداد وتقبل العقل المستفاد الذي يضاهي الملكوت الاعلى في الشرف والكمال والاحاطة بالمعلومات والتخلص من الزوال مع ان امثال هذه الوقايع والافات الجزئية في الطبايع من مصادمات وقعت بين سكان عالم الظلمات دون الالتفات اليها من المبادي العالية والمفارقات ووجود كل من الجزئيات منوط بسلسلة من الاسباب يلزم من عدمه عدمها وهو اعظم خلل في نظام الخير فان وجد نوع يفسد بعض اشخاص نوع اخر فانما تعلق شرا

من يظن ان العالم الاعلى وعظائم الامور ما خلق الا لاجل الانسان وهذا جهل محض كيف ولا غرض للعالي في السافل ولا التفاوت بالنسبة اليه خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي وهؤلاء للنار ولا ابالي و ليس ان الباري مستقل الذات كما توهمته الاشعرية بايجاد القبائح والمفاسد وتمكين الظلمة و المشركين في افعالهم وعقايدهم وابقاء الدول الجائرة وتنفيذ السياسات المذمومة واهمال الاطفال عن حضانة مرضعاتهم باماتتها واذلال العلماء ورفعة حال الجهال الى غير ذلك من الوقايع و قد قال عز من قائل وما ربك بظلام للعبيد بل الكل توابع لقضائه وقدره ولوازم مقاده لحركات كلية لاغراض علوية مقدرة بهيئاتها وازمنتها في عالم اخر كما قال الله تعالى وكل شيء عندنا بمقدار وكل شيء عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم على ان جميع اسباب الشر انما توجد تحت كرة القمر في بعض جوانب الارض التي هي حقيرة بالنسبة الى الافلاك المقهورة تحت ايدي النفوس المطوسة تحت اشعة العقول الاسيرة في قبضة الرحمن ولا نسبة لها الى الجناب الكبريائي الباهر برهانه على ان ما ثم ان اصابة الشر في هذا الموضع انما هي لبعض الاشخاص وفي بعض الاوقات والانواع محفوظة و اما بالقياس الى نظام الكل فلا شر اصلا اذ قد عرفت ان هذا النظام شريف فاضل وجميع ما وقع طبيعي بالقياس اليه والطبيعي للشيء لا يكون شرا له اصلا فقد تحقق وتبين بالبرهان الساطع ان كل ما يقتضيه حكمته تعالى ويفيضه كان حسنا وخيرا ومن ظن انه شر كان لخلل في عقله وقصور في فهمه فلا شر في النظر الا وهو خير من جهات اخرى لا يعلمها الا منشئها وموجدها فاذن تصور ذرة الشر في بحر اشعة شمس الخير لا يضرها بل يزيدها بهاء وجمالا وضياء وكما ان الشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء تزيدها حسنا وملاحة واشراقا وصباحة فسبحان من تقدس كبرياؤه عن نقصية الافعال وتصوير الامثال والاشكال وجل جنابه عن توهم هذا الخيال المحال ثم لا يبعد ان يذهب على بعض الاوهام العامية ان الفاعل للكل اذا كان مختارا فله ان يختار ما شاء من الخير فلا يمتنع عليه شيء فهذه الابحاث ساقطة على هذا التقدير فنقول قد علم مرارا ان اختياره تعالى ارفع من هذا النمط الذي تصوروه ولا يمكن ان يكون ارادته متساوية النسبة الى الشيء ومقابله بلا داع ومصلحة انما كان ذلك راي جماعة قصرت افهامهم عن درك حقايق الاشياء وكيفية ارتباطها بالمبدأ الاعلى جل كبرياؤه فارتكبوا كثيرا من المحالات الناشية عن عقيدتهم الفاسدة

من جملتها

من جملتها تجويز الترجيح من غير مرجح ونفي اللزوم في شيء من الاشياء وتجويز كل قبيح من الله تعالى ولم يتفطنوا انه على تقدير ان لا يكون امور العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة بل يكون بارادة جزافية كما طنوا لم يكن اولياء الله واحباؤه وخلص عباده ممنوة بالمحن الشديدة وتسلط الاعادي عليهم مدة مديدة بل كانوا ممتاجمع لهم بين المثوبة في الاخرة والسلامة في الدنيا و استخف من ذلك ما قال بعضهم من ان الفلاسفة لما قالوا بالايجاب والجبر في الافعال فخوضهم في هذا البحث من جملة الفضول لان السؤال بلم عن صدورها غير وارد كصدور الاحراق من النار لانه يصدر عنها لذاتها وجوابه بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء العظماء القائلين بكون ذات الواجب تعالى من فرط الاختيار عين الاختيار بل ذوات الاشياء الصادرة عنه معقولة له عين مرتبة من مراتب ارادته ورضاه كما عرفت ان بحثهم عن كيفية وقوع الشر في هذا العالم لاجل ان البارى تعالى خير محض بسيط عندهم ولا يجوزون صدور الشر عما لا جهة شرية فيه اصلا فيلزم عليهم في بادي النظر ما ذهب الثنوية لاجله الى اثبات مبدئين احدهما مبدأ الخيرات والاخر مبدأ الشرور فقالوا لاجل التفصي عن هذه المفسدة ان الصادر عنه تعالى ليس بشر بل الصادر عنه اما ما يتبرى بالكلية عن الشرية واما ما يلزمه شر قليل بالاتفاق ومنبعه الهيولى التي منبعها الامكان وكلا القسمين من افراد الخير فيجب صدورهما عن الخير الحقيقي وغير ما ذكر من اقسام الشر غير موجود فلا يقتضي مبدأ اصلا كما قد تفاخر ارسطو بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية قيل لو كانت الشرور الواقعة في هذا العالم كالجهل والكفر وامثالهما بقضائه وقدره لوجب علينا الرضاء به لان الرضا بما يريد الله واجب كما في الحديث القدسي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي فليخرج من ارضي وسمائي وليعبد ربا سوائي ولا شك ان الرضا بالقبيح قبيح كما ورد الرضا بالكفر كفر فكيف التوفيق بين هذين الحكمين وما اجيب عنه على الفرق بين القضاء والمقضي بان الواجب الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر وامثاله مقضي لا قضاء محصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي والقبائح انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بالكفر منكر دون خلقها وايجادها والرضا انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله ليس بشيء لما علمت ان جميع الاشياء من مراتب قضائه لكونها معقولة له حاضرة اياه وان الفرق بين القضاء والمقضي بالاعتبار بل الحق

في الجواب ان يفرق بين القضاء بالذات وبين القضاء بالعرض كما عرفت فالمامور به هو الرضا
بالقضاء بالذات وهو الخيرات كلها والمنهي عنه هو الرضا بما يصحب القضاء بالذات على سبيل الاستجرار
واللزوم وهي الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وايضا اذا لم يعتبر من هذه الحيثية بل قصد اليهما
بالذات وبالقياس الى هذا الشخص الجزئي الموصوف به واما اذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح و
الحكم الكلية بالقياس الى النظام الكلي فلا شر اصلا لان هذا الترتيب والتميز من لوازم الوجود و
الايجاد ولعلك تقول ان اكثر افراد الانسان الذي هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم
الشرور فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة الاجلتين اللتين تحقر بالقياس اليهما السعادة
والشقاوة العاجلتين للانفس انما هو باستعمال قواها الثلثة النطقية والشهوية والغضبية
لاكتساب ما ينبغي ان يكونوا بحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة والغالب كما ترى على اكثرهم
اضداد هذه الامور اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزم كونهم من الاشقياء والاشرار
لاسيما في الاجل فاعلم ان الجهل الذي لا نجاة معه في الآخرة هو الجهل المركب الراسخ المضاد
للعلم اليقيني وهو نادر كوجود اليقين الذي يوجب قسطا وافرا من السعادة واما الجهل
البسيط الذي لا يضر في المعاد فهو عام فاش في نوع الانسان وكذا حال القوتين الاخريين
فالبالغ في فضيلة العقل والخلق وان كان نادرا كالشديد التنزل فيهما لكن المتوسطين على
مراتبهم اغلب واوفر واذا ضم اليهم الطرف الاعلى صار لاهل النجاة غلبة عظيمة وقد شبهت
الحكماء حال النفوس في انقسامها الى هذه الاقسام بحال الابدان في انقسامها الى البالغ في الجمال
والصحة ومتوسط وهو الاكثر والقبيح السقيم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين
فاذن قد تبين ان الشر ليس بغالب على ان الحكم الجزم بان رحمة الله لا ينال الا قليلا من عباده
مشكل وقد قال الله تعالى ورحمتي وسعت كل شئ فساكتبها للذين يتقون فانه يدل على انجرار
الجميع فيها مع زيادة تخصيص لاهل الدرجة العليا ثم للسائل ان تقول من جملة الاصول المقررة الحكمية
ان كل ما يجوز صدوره عن الواجب تعالى فيجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فقد كان
جايزا ان يصدر عنه تعالى خير محض مبرء عن الشر والآفة اصلا لكنا نجيب ان هذا ان كان
في مطلق الوجود لا في كل وجود فقد اوجد ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور فلو

لم يوجد

لم يوجد ما لا يخ عن شرٍ ما لكان الشر اعظم فان عدمت وقلت لم لا اوجد القسم الثاني بلا قصور واثر قلت فاذن لم يكن هو هو ورجع الى القسم الاول وقد وقع الفراغ عن وجوده ولو كانت المهيات كلها بريئة من الشرور التي هي لوازم لكانت المهيات واحدة ومن المحال ان يكون النار نارا ولا يوجد لها لازم النارية من احراق ثوب لاقٍ الا ان لا يكون الثوب ثوبا بل شيئا اخر لا يحرقها النار او لا يكون النار نارا محرقة وانا شبيه عليك بعد هذه المباحث انه لما كانت افاعيل البشرية من الفضايل والرذايل والطاعات والمعاصي وبالجملة الخيرات والشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها محتومة فينا فلماذا نعاقب من ابتلاه القدر بارتكاب الخطيئات واقتراف الشهوات فاعلم ان العقاب على المعصية ليس لان الاول المتعالي المتعالي عن سمات الحادثات يستولي عليه الغضب ويحدث له الانتقام بل النفوس انما يترتب عليه الثواب والعقاب بهيئات ساقتها اليهم القدر والثواب والعقاب من لوازم الافعال الواقعة منا من قبل وثمراتها ولواحق الامور الموجودة فينا وتبعاتها فالمجازاة اظهار ما كتب علينا في القدر وابراز ما اودع فينا وغرز في طباعنا بالقوة كما قال سبحانه سيجزيهم وصفهم وان جهنم لمحيطة بالكافرين فمن ساء عمله واخطأ في اعتقاده فانما ظلم نفسه بظلمة جوهره وسوء استعداده وكان اهلا للشقاوة في معاده ولعلك لاعتيادك بالمجادلات الكلامية والخطابيات الجمهورية تضطرب وتصول وترجع فنقول ان ما قال الفلسفي ان تقيم للشرور والقبايح الكاينين في الوجود معذرة وتجيب الله عز وجل في العباده فقال ان ههنا ما هو صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلي والامر العام وما هو كذلك بالقياس الى النظام الجزئي والامر الخاص واذا تعارضا فلا بد من تقديم صلاح واهمال الجانب الجزئي كمن قطع عضوا اصابه سم الحية لصلاح حال الجسد ونظام الكل وجعل كل شر وضر لاحقين لاحاد الناس واجبين في النظام الكلي فهو فاسد من وجهين احدهما انه يلزم منه ان رب العباد فارقهم وهاجرهم ورماهم بالمصائب والنوائب تقديما لغيرهم عليهم وهذا مما يسوءهم جدا ويسيء ظنهم بربهم لان عنايته بكل شيء مصروفة الى نفسه قبل كل شيء فاذا راى ربه يؤثر غيره عليه ويوصيه نصب وعذابا لاجله يأس من رحمته وندم على عبوديته واي فائدة له في ان يكون ذلك الشيء خيرا

فانه ان كان خيرا فهو خير لذاته لا لان مقتضاه مصاحبته وافاته وجاء في المثل غسلك خير
من سمين غيرك والوجه الثاني انه اذا راهم ربهم عاجزا اضطر اذ ظن انه لا يجد سبيلا الى
صلاح الانام واقامة النظام الا بادخال الضر على هذا العاجز المسكين فما له ان يعبد ربا
عاجزا فانه لا يعبده به الا انه يجد نفسه عاجزا فقيرا فيلتجي الى قوي عزيز فاذا كان هو
عاجزا مثله فقد فر من العجز الى العجز تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيقول لحواله
بمثل ما قال الشاعر هون عليك بصري ما شق منظره فانما يقظات العين كالحلم
فاصبر ريثما آب اليك الفرار وفائت السكينة والوقار فلست اول من زل فهذا المقام
واستغفر من هذا الكلام ثم استمع ما يتقبل من غيظك ويكفيك في ازالة ريبك فاعلم
ان الطاعة كل هيئة يقتضيها ذات الانسان لو خليت عن العوارض الغريبة فهي من الفطرة
الاولى التي فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية كل ما يقتضيه بشرط عارض غريب فهي
يجري مجرى المرض والخروج عن الحالة الطبيعية فيكون ميل الانسان اليه كشهوة الطين التي هي
غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعي لم يحدث الا لحدوث مرض وانحراف عن المزاج الاصلي الجبلي
وقد ثبت في الحكمة ان الطبيعة بسبب عارض غريب تحدث في جسم المريض مزاجا خاصا يسمى
مرضا كما ان الصحة ايضا من الطبيعة على قياس الحركة الطبيعية الحاصلة من الطبيعة في ذاتها
والقسرية الحاصلة بسبب القاسر فيكون كل من الحالتين ملائما لها في وقت مخصوص لان
حالة القسر مطبوعة ايضا من وجه وقد ورد في الحديث القدسي اني خلقت عبادي
كلهم حنفاء وانهم اتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم فالطاعة هي الحنيفية التي يقتضيها
ذواتهم لو لم يمسهم ايدي الشياطين فاذا مستهم ايديها فسدت عليهم فطرتهم الاصلية فاقتضوا
اشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم الباقي الالهي من الهيئات الظلمانية ونسوا انفسهم وما
جبلوا عليه فاحتاجوا الى رسول مبلغ من الله يتلوا عليهم الآيات ويبين لهم ما يذكرهم
عهد ذواتهم من الصلوات والصيام والزكوة وصلة الارحام الى غيرها من الطاعات
الخيرات ليعودوا الى فطرتهم الاصلية ويصير فعل الخيرات والعبادات طبيعيا لهم بلا كلفة
ومشقة كما اشير اليه بقوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين وهم الذين باشرت

انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها فان الله اذا تجلى لشيء خشع له ثم ان هذا المرض الذي عرض لذواتهم والحالة المنافية التي قامت بهم لولا ان وجدا من ذواتهم قبولا لعروضهما لهم ورخصة في لحوقهما بهم لم يكونا يعرضان لهم ولا يلحقان بهم فاذن كان مما يقتضيه ذواتهم ان يلحقهم امور منافية مضادة لجواهرهم فاذا لحقتهم تلك الامور اجتمعت فيها جهتان وهما الملائمة والمنافية اما كونها ملائمة فلان ذواتهم اقتضتها واما كونها منافية لهم فلو لم يكن منافية لم يكن ما فرضناه مقتضى لها مقتضى لها بل امرا اخر ولا نظرت في المحموم الذي تفعل طبيعته في بدنه الذي قلت رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب فساده والى طبيعة الارض بيبوسة حافظة لاي شكل كان حتى صارت ممسكة للشكل القسري المنافي لكرويتها الطبيعية ومنعت عن العود اليها فعروض ذلك الشكل للارضية لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه فالانسان عند عروض مثل هذا المنافي ملتذ بما لم سعيد شقي ملتذ ولكن لذته المه سعيد ولكن سعادته شقاوته وهذا عجيب جدا ولكن اوضحناه لك لئلا يبقى معك فيه شك فمهما سمعت الله عز وجل يذكر هؤلاء بالبعد والشقاوة فهم اشقياء مبعدون لا شك في ذلك ومهما سمعته عز وجل ينبئ عن خلقه كلهم بالحسن والبهاء ويذكر نفسه بالرحمة التي وسعت كل شيء فاعلم انه بالنظر الى الجهة الدقيقة التي نبهناك عليها ان ذواتهم لو لم يستدع عروض العذاب لم يكن يفعل بهم ذلك فان الله تعالى لا يولي احدا الا ما تولاه عدلا منه ورحمة فاذن عرفت باجيبي وفقك الله تعالى ان تحت كل سم ترياقا وقبل كل لعنة رحمة وهي الرحمة التي وسعت كل شيء فخلق الله كل ممكن على ما اختاره لنفسه كما ورد في الكتاب الالهي ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وقد ورد في الخبر في صفة يوم القيمة موقوفا على ابن مسعود ان الله عز وجل ينزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادي مناد ايها الناس الم ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ان يولي كل ناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون في الدنيا اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى قال فينطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويتولون في الدنيا قال فيتمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون الحديث بطوله اقول وكما يولون في الاخرة ما تولوا

قوله ثم الفن الثاني من الالهي ويتلوه الفن الثالث منه بعون الله تعالى

في الدنيا فانما يولون في الدنيا ما تولوه في السوابق فان كان لك شك في ذلك فاتل قوله
تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها و
حملها الانسان الاية لتعلم ان الله عز وجل لا يحمل احدا شيئا قهرا او قسرا بل يعرضه عليه فان
تولاه تولاه وان لم يتوله لم يوله وهذا محض الرحمة والعدالة فان قلت ليس تولية الشيء
ما تولاه مطلقا عدلا بل بحيث يكون التولي عن رشد وبصيرة فان السفيه قد يختار لنفسه
ما هو شر بالنسبة اليه لجهله وسفاهته فلا يكون توليته لك السفيه اياه عدلا ورحمة بل
ظلما وجورا وانما العدل والرحمة في ذلك منعه اياه قلت هذا التولي الذي كلامنا فيه
ليس تولي شيء لشيء يعرضه من خارج حتى يرد عليه القسمة الى الخير والشر فان ما يختاره السفيه
انما يسمى شرا لانه مناف لذاته فلذاته اقتضاء اولي متعلق بنقيض ذلك الامر المتولى له فذلك
هو الذي اوجب ان يسمى ذلك شرا بالنسبة اليه واما الاقتضاء الاولي الذي يكون على اي
كان لان الخير لكل شيء ليس الا ما هو مؤثر عند ذاته بذاته والتولي الذي فيه هو الاستدعا
الذاتي واللسان الوجودي الفطري الذي يسال به الذات المطيعة السامعة لقول كن الداخلة
امتثالا في الوجود وقوله كن ليس امر قسر وقهر لان الله غني عن العالمين ولا حاجة له في وجودهم
ليجبرهم بل امر اذن وعطاء لانه مسبوق بسؤال الوجود فكانه قال لربه بلسان مستأذن لي
ان ادخل في عالم الملك وهو الوجود فقال الله تعالى له كن اي ادخل حضرتي فقد اذنت لك كما حكى
الله عز وجل عن عيسى على نبينا وعليه السلام اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا
باذن الله فلولا سبق التداني عن الطاير ان يكون لم يتم ذلك اذنا ومتى امر الجليل تبارك اسمه
امر قسر وكره فذلك ايضا بضرب من المامور واستدعاء فطري من طبعه ورحمة من الله
ليذيقهم من مكنون لطف الجلال نعم الملك قد اتصل بالسماء والارض من لذيذ الخطاب في
قوله عز سبحانه ائتيا طوعا او كرها من مشاهدة جمال القهر ما طربت به السماء طربا رقصها فهي بعد
ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الارض لقوة الوارد فلقيت مطروحة على البساط وسريان
لذة القهر هو الذي عبدهما وشاهدة لطف الجلال هي التي سلبت افئدتهما حتى قالا قول
الوامق ذي الحنين اتينا طائعين فانهم فهم حق يتلى لا فهم شعر يفترى

فلا يمكن وصفه بالشر لانه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا الاقتضاء خلافه فيوصف بانه شر بل هو الاقتضاء الاولى صح

ونعم ما قال الشاعر
نفذ للغوص من عجم التلاطم شكر
وهذا من رحيق الشوق سكر

الفن الثالث

الفن الثالث

في الملائكة بلسان الشرع وهي العقول المجردة بلسان الحكمة والانوار القاهرة بلغة الاشراق والسرادقات النورية بعرف الصوفية وقد يطلق الملائكة على غيرها ايضا كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطبايع ولما كانت العقول من موضوعات العلم الالهي كان من الواجب ان يبحث عنها في القسم الثالث المعقود لبيان البحث عن الامور الالهية بعنوان الموضوعية فان صاحب العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام الطبيعية من جهة تغيرها اكثر ما ينجر بيانه وتعليماته في احوالها الى وجود مفارق عقلي كما في بحثه عن مبادي حركات الافلاك وغاياتها وكما في بحثه عن شيء يخرج به العقل الهيولاني الى العقل بالفعل وكيفية ما به تصير الاجسام والاعراض المحسوسة التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل لان ما يكون بالقوة في العاقلية والمعقولية لا يخرج الى الفعل في شيء منهما الا بمخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل دفعا للدور والتسلسل ولتناهي الاجسام وما هو الا مفارق عقلي ليس هو الواجب لوحدته وكثرة هذه الافاعيل وقد علمت ان الشيء قد يكون بحسب الوجود في نفسه متقدما وبحسب الوجود الرابطي متاخرا فبهذا الاعتبار يجوز كون شيء موضوعا في علم ومحمولا في اخر فيجوز كونهما مما اقيم عليها البرهان اللمي في علم يبحث فيه عن احوال معلولاتها سواء كان طبيعيا كما ذكرنا او الهيا كبحث التلازم بين الهيولى والصورة المؤدي الى اثبات مقيم عقلي للهيولى مع توارد الصور عليها وبالجملة فنمط البراهين في اثباتها في كثير من المواضع مثل ما ذكره الحكيم في كتاب البرهان وهو كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف ويشتمل هذا الفن على فصول اربعة

فصل

في اثبات العقل اي اقامة البرهان عليه والتصديق به كما اشار اليه بقوله وبرهانه ان الصادر عن المبدأ الاول انما هو الامر الواحد لانه اي المبدأ الاول بسيط احدي الذات التركيب والتشريك ينافيان الوجوب بالذات على ما مر فالمبدأ الاول بسيط ليس فيه تعدد حيثيات وجهات وكل بسيط شانه هذا لا يصدر عنه في المرتبة الاولى الا امر واحد فالواجب لا يصدر عنه في المرتبة الاولى الا شيء واحد وقصور الكثرة الذات عن درجة الابداع ليس لقصور قدرته تعالى عن ايجاده او لبخل حاشاه عن ذلك لانه كامل الذات تام الفيض جل عن القصور والبخل بل هو الفاعل المطلق في جميع الاشياء واحد لعدم حله وليس لغيره الا رتبة الاعداد او تكثير جهات الاعدادة والايجاد دون الاجادة والامداد دل الى ... الكثرة والجسمية غير ممكن ان يكونا اول من قرع باب الصنع والابداع وقرأ فاتحة كتاب الافاضة والجود

على المهيات والطباع كما قال الشيخ الرئيس في الكلمة الالهية ليس في طباع الكثرة ان تكون عنه معاً صفات
ولا في قوة الجسم ان يظهر منه مبدعاً فنقول وذلك الواحد الصادر عن المبدأ الاول اما ان يكون
هيولى او صورة او عرضاً او نفساً او عقلاً وعدم تعرضه للجسم معلوم لانه كثير اما على طريقة المشائين
فظ واما على طريقة غيرهم فلتركب انواعه المحصلة من الجوهر الذي هو الجسمية والهيات التي تحصل بها
نوعاً او شخصاً والشيء ما لم يتحصل بها نوعاً او شخصاً والشيء ما لم يتحصل لم يوجد لا جايز ان يكون هيولى
لعدم تقومها في نفسها لانها لا تقوم لها بالفعل بدون الصورة بل تقومها بالصورة كما سلف فلو كانت متقدمة
على الصورة بالذات لكانت علة لها وهو ح ولعدم جهة فاعلية فيها وايضا لكون علة لما بعدها و
اول الصوادر علة لما بعدها لتقدمه عليها بالطبع فلم يكن الهيولى اول الصوادر ولا جايز ان يكون
ذلك الصادر الواحد صورة نوعية او جسمية لانها لا يتقدم بالعلية على الهيولى لعدم استقلالها
في سببيتها للهيولى لاحتياجها في تشخصها وقبول اعراضها المتشخصة اليها بل هي شريكة لمقيمها بواحد
من الصور كما مر في صدر الكتاب ولا جايز ان يكون الصادر الاول عرضاً لاستحالة وجوده قبل
وجود الجوهر الذي يقوم به ذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط لوجوده وصفاته تعالى كما
سبق ليست قائمة به ليكون هي اولى الصوادر ولا جايز ان يكون اول المبدعات نفساً والا لكان
فاعلا قبل وجود الجسم لان الصادر الاول علة لوجود ما بعده فلو كانت النفس صادرة اولا لكانت
علة لما بعدها فيلزم كونها فاعلة بدون الجسم وهو ح اذ النفس هي التي تفعل بواسطة الاجسام
قال الشارح الجديد لا نم ان الواجب واحد من جميع الوجوه بل له جهات اعتبارية كالسلبية فيجوز
ان يكون تلك الجهات شروطا للتاثير فيتعدد آثاره كما جوزوا تعدد آثار المعلول الاول بحسب جهاته
الاعتبارية وايضا لا نم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات
كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرح به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات
والفعل جميعا ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وجميع افعاله
والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو
النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة اقول اما الجواب عما ذكره اولا فهو ان سلوب
الاشياء عن الواجب تعالى لا يتحقق مفهوماتها الا بعد تحقق الامور التي يحكم عليها انها مسلوبة عن الواجب

او عليه تعالى بانه مسلوب عنه تلك الامور انصدق السالبة وان كانت تحصيلية لا عدولية انما يتحقق بوجود طرفيها باحد الانحاء ذهنا او خارجا كما حقق في مقامه وهذه المساوقة بينهما لا ينافي اعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث ان الموجبة يقتضي وجود الموضوع دون السالبة لان هذه المساوقة باعتبار طبيعة الحكم مطلقا والاعمية باعتبار طبيعتي الربط الايجابي والربط السلبي حيث ان ثبوت شئ لشئ يستدعي بخصوصه ثبوت المثبت له وسلب شئ عن شئ لا يستدعي بخصوصه ثبوت المسلوب عنه بل باعتبار اصل الحكم بحيث ما لم يكن الا ذات احدية لا يتصور شئ من السلوب عدوليا كان او تحصيليا واما الجواب عما ذكره ثانيا فبان النفس من حيث كونها نفسا لا تخلو من نقص وقوة والا لم يكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعا لتصرفاتها وانفعالها وان لم يكن موضوعا لوجودها فما دامت القوة باقية فيها لا بد وان يكون تعلقها بالبدن باقيا حتى انه اذا كملت من جميع الوجوه الممكنة لها صارت عقلا محضا لم يمكن ان يسنح لها ما ينقص جوهرها ويخرجها عن الاستقلال بوجودها والاكتفاء بذاتها في تاثيرها اذ السنوح واللحوق من خواص الماديات وفي عالم الملكوت الصرف لا يكون تجدد افتراق او ضعفا وكلالا فكل ما انخرط في سلك الملكوتيين لا ينحط عن تلك المرتبة ونفوس الانبياء والاولياء وان كانت في غاية الاتصال المتصور في حق النفوس ما دامت كونها نفوسا بعالم القدرة والعظمة والجلال وبحسب ذلك الاتصال صدرت عنهم الآثار الغريبة والاحوال العجيبة لكن لم تخل تلك النفوس القدسية عن شائبة تعلق ما بالاجرام وعن نسبة ما وضعية لابدانهم بالقياس الى ما يؤثرون فيه ولو كانوا متصلين بذلك العالم اتصالا كليا بلا شائبة تعلق بعالم الوهم والخيال والشبح والمثال التي لا تعلق لها الا بالمادة والاجسام لكانوا متساوي النسبة في التاثير الى جميع الاشخاص والاوضاع والامكنة والازمنة ولا تختص نفوسهم بالانحصار في تعلقها ببدن مخصوص دون غيره وايضا لما كان وجود الصادر الاول واسطة لصدور ذوات مجردة بالكلية هي معشوقات للافلاك في حركاتها واسباب لاخراج كمالاتها عن القوة الى الفعل وبديهة العقل شاهدة بان النفس المصحوبة للقوة والاستعداد لا يمكن ان يكون علة للعقول الفعالة التي هي في جميع كمالاتها بالفعل فان قيل لم لا يجوز ان يكون

جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الاول احد جزئيه او المركب نفسا وتوقف الكل
في الفعل على الالة الجرمية لا يستلزم توقف الجزء قلنا جزئية العقل للنفس على تقدير جوازه لا ينافي
وجود المط اثباته على وجه السبق فانا لا ندعي الا وجود جوهر فاعل بدون الالة سواء كان
جزء لامر اخر او لم يكن وسواء فعل بالة ايضا او لم يفعل ثم ان ظهر امتناع شئ من ذلك كان مسئلة
اخرى غير متعلقة بمطلوبنا وبهذا يخرج جواب اخر عن الاعتراض الثاني للشارح كما لا يخفى
لا يقال انكم قد قررتم ان الوسايط ليست مؤثرة لما تحتها بل شرطا لوجوده فيجوز ان يكون النفس
شرطا لوجود العقل لانا نقول اذا كان في سلسلة الايجاد عقل ونفس وكان احدهما سببا وشرطا
لوجود الاخر فلا بد وان يكون الاقوى والاشرف متقدما في الوجود على الاضعف والاخس
اذ المعية بينهما يوجب صدور الكثير بجهة واحدة وعكس ذلك يوجب الترجيح للمرجوح فالحاصل
ان اول ما يصدر عن الواجب تعالى يجب ان يكون امرا واحدا بالفعل مستقلا في الوجود والتاثير وغير
الجوهر العقلي لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة من الجسم والفعلية من الهيولى واستقلال الوجود بحسب
المهية من العرض وبحسب التشخص من الصورة واستقلال التاثير من النفس لكونها جسمانية
الفعل وان كانت مجردة فهذه الجواهر الاربعة متأبية الذات عن صدورها عن المبدأ الاعلى
فرادى وازواجا وعن دخولها في دين الوجود ازواجا لقصورها ونقصها عن استحقاق التقدم
والسبق على غيرها فضلا عن العرض الواجب التاخر عن الكل فتعين ان يكون الصادر الاول
عقلا وهو المطلوب ومن لا يهمه الاشتغال بالفلسفة كالامام الرازي ومن اقتفى اثره يمنع
كل ما صورناه من المقدمات فيقول لا نم وحدة الباري ولو سلم فلا نم وجوب كون الواحد
علة للواحد ولو سلم فلا نم تركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم فلا نسلم تقدم احدهما على الاخر
فانا لا نسلم تقدم احدهما على الاخر فانا لا نسلم امتناع علية الهيولى وتوقف الصورة في فعلها
عليها ولو سلم امتناع كونه عرضا وايضا يحتمل ان يكون تلك الامور واسطة في ايجاد الواجب
ولا يكون موجدة ولا نم وجوب تقدم الواسطة بالوجود على المع هذا غاية ما ذكروه
لكن المستنير بالانوار الساطعة لا يدهشه ظلمات تلك الشبهات بل لا يخفى على النفوس
المشرقة وجوب المناسبة بين العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانيات

فصل في اثبات كثرة العقول وبرهانه بعد ما تبين بصناعة المجسطي ان الافلاك كثيرة لاجل اختلاف الحركات الكوكبية الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية من وجوب تشابه الحركات في الكرات العالية وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وهي منقسمة الى كلية يظهر من كل منها واحدة من الحركات المختلفة اختلافا كليا معلوما باول الرصد بسيطة كانت تلك الحركة او مركبة والى جزئية تفصل الكلية اليها كما تنحل حركاتها الى حركاتها وتلك الكلية ثمانية افلاك عند القدماء محيط بعضها ببعض ويكون مراكزها واحدة وهي مركز الارض واحد منها المحيط بالكل المشتمل على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج والسبعة الباقية للسيارات السبعة على نضد المشهور المتفق عليه الجمهور لاجل مجموع امور دالة باجمعها عليه من كسف بعضها البعض وتفاوت اختلاف المنظر في بعضها عن بعض وحسن الترتيب الدالة على كون الشمس كشمسة القلادة واقعة بين ما يقع له الانتهاء جميعا كزحل والمشتري والمريخ وبين ما لا يقع له الا المقارنة والتسديس واما عند المتاخرين فلانهم زادوا فلكا اخر غير مكوكب يحرك الجميع بالحركة اليومية لما عمر الله نعم وملكوته وجعلوه محيطا بالكل يكون عدد الافلاك الكلية عندهم تسعة وان كان الفلك الكلي لكل كوكب عند الجميع منفصلا الى افلاك متعددة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وقربا وبعدا من الارض ان المؤثر في الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا قال الشارح الجديد او افلاكا متكثرة بان يكون بعضها مؤثرا في بعض اقول هذا الشق ايضا يرجع الى ان يكون المؤثر فيها فلكا واحدا كما لا يخفى ولهذا لم يذكره المص ولم يذكر ايضا كون المؤثر فيها واجبا لان صدور شيء منها اما ان يكون مع العقل الاول يلزم صدور الكثير عنه اولا وان كان بتوسطه فيرجع الى الشق الاول والمراد بتاثير الفلك اعم من تاثيره بنفسه وبجرمه كما ستطلع عليه لا جائز ان يكون المؤثر في الافلاك عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني لان الفلك لو كان علة لفلك اخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي او على العكس لا سبيل الى الثاني وهو ان يكون المحوي علة لوجود الحاوي لان المحوي اخس قال بعض الشراح لانه في سلسلة الممكنات بعد بعد في المرتبة من المبدأ الاعلى وهو مصادرة على المطلوب

وكما نه ظن ان كل ما هو اعلى مكانا يجب ان يكون اقرب الى الواجب تعالى الله عن كونه مكانيا ودنا بعض اخر لكونه اقرب الى عالم الكون والفساد الموجب للشر والهلاك وهذا اولى وان كان فيه منع لانا لانم ان التفاوت يجب البعد عن عالم الكون والفساد يؤثر في التفاوت يجب التخلص من الشرور والآفات في اجسام ليست قابلة لها اصلا فان لها طبيعة خامسة ليست لها كيفيات من جنس الكيفيات الاربع المتضادة المتفاسدة واصغر فيه منع ظاهر اذ ربما كان المحوي يجب المقدار المساحي الناشي من ثخانته اعظم من الحاوي وان كان قطره اطول وايضا من السافل ما هو اكثر كوكبا واشرف حالا واشد نورية من العالي كالحال فيما بين فلكي الشمس والمريخ فان الشمس اعظم جرما واتم نورية مما فوقها وان كان فلك مريخ اعظم من فلكها والحال فيما بين مريخ والمشتري وفلكيهما بعكس هذا لكن التكافؤ بين العالي والسافل يكفي لنا في هذا المطلوب اي نفي علية المحوي للحاوي لان العلة يجب ان يكون اشرف من معلولها وذلك الثابت اذ لا شك ان شيئا من المحوي لا يكون من جميع الوجوه اشرف من الحاوي له والاخس لا اصغر استحال ان يكون سببا للاشرف الاعظم واعلم ان الحكماء لهم طريق عام على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل فيه او يتعلق به كالصورة والنفس اما الاول فلما مر من الجسم لاشتماله على القوة والهيولى لا يكون علة فاعلية لشئ ولاشتراك الاجسام في الجسمية الموجب لعدم اولوية بعضها بالعلية المعلول دون بعض اخر بالذات والا لزم تقدم الشئ على نفسه واما الثاني والثالث فلان تاثير الجسماني سواء كان متقوم الوجود بالجسم او متقوم التاثير به لا يكون الا بمادته علاقة وضعية ونسبة مكانية بالقياس اليه وكذلك تسخين النار لا يكون الا للملاقي لجرمها او القريب منه واضاءة الشمس لا يكون الا لما كان مقابلا لها او في حكم المقابلة ولا يفعل الاول في البعيد جدا ولا الثانية في المستور وبرهان ان الجسماني لا يؤثر الا بالوضع مذكور في بعض كتبنا واستفدنا ذلك مما ذكره الشيخ في اجوبته عن اعتراضات بعض تلامذته ولم نكن نراه في غير ذلك الموضع ولا شبهة ان صورة الجسم لا يكون لمادتها بالقياس الى جسم لم يوجد بعد لا هو ولا منعه اصلا نسبة وضعية حتى يؤثر في ذلك الجسم فهذا هو الطريق العام في نفي علية جسم لجسم لكنهم ارادوا ان يبينوا انتفاء علية الاجسام التي يحيط بعضها ببعض بطريق خاص اما في علية الحاوي للمحوي فباستلزامها

في ان الحاوي لا يكون علة للمحوي

لامكان الخلاء واما في علية المحوي للحاوي فباستلزامها ما لم يذهب اليه الوهم من كون الشيء
علة لما هو اشرف واقوى واعظم وبما ذكرنا يندفع ما طعن به اكثر المتاخرين كالامام الرازي
ومن تبعه من نسبة كلام الحكماء الى الخطابة ظنا منهم بان مجرد التلفظ بالشرف والخسة نظرا
لما سمعوا من كلام الشيخ انه يقول في منطق الشفاء اذا رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا
شريف فاعلم بانه خلط وفي كتاب المباحثات ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا خسيسا
وهذا شريفا انما ذلك اليق بالخطابة وليس كذلك لان الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد
الشرف والخسة فقط بل عللوه بعدم ذهاب الوهم اليه كيف وهم قد اثبتوا ان مجرد الاكثر
والجهات يجب ان يكون محيطا بالجميع وان الجسم لا يخلو عن مكان ووضع وجهة فلا يمكن ان يكون
المحاط علة للمحيط سواء كان فوقه او فوق الجميع والا لزم اما الخلاء واما عدم كون الجسم ذا وضع
وجهة وكلاهما محالان ولا جائز ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو كان كان
وجوب وجود المحوي متاخرا عن وجود الحاوي لان وجوب المعلول ووجوده متاخران
عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لا الوجوب لانه
حينئذ لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن فعدم المحوي مع وجود الحاوي
اي في مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا لذاته ولا لغيره بل يكون ممكنا والا لكان وجوده اي المحوي
معه اي مع وجود الحاوي لا متاخرا عنه هذا خلف لانا قد فرضناه متاخرا عنه واذا كان
عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا كان الخلاء ممكنا لذاته مع انه ممتنع لذاته لما مر في مباحث الطبيعي
هذا خلف وذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلاء داخل الحاوي متلازمان لان اعتبار احدهما
بعينه يوجب اعتبار الاخر عقلا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه كما لا يمكن الانفكاك بين وجود المحوي وعدم
الخلاء داخل الحاوي والشيئان اللذان تحققت بينهما العيمة الذاتية والعلاقة الطبيعية من الجانبين
لا يجري بالمصاحبة الاتفاقية فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يوجب
امكان انفكاك احدهما عن الاخر فامكان الخلاء داخل الحاوي تابع لامكان وجود المحوي فيلزم
فيلزم كون الخلاء ممكن الوجود وهذا مح ولقائل ان يقول لكون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون
كون ما معه معية ذاتية وهو وجود المحوي واجبا بغيره وجوابه على ما حققه العلامة الطوسي

في شرح الاشارات يقتضي تحقيق انه ليس معنى الممتنع لذاته ذاتا يقتضي العدم بل معناه شيء

يتصوره العقل عنوانا لامر باطل الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر عن غيره و

ان كان الحكم بعدمه لاجل وسط في الحكم لا في نفس ثبوت الحكم به له بخلاف الممتنع بالغير فان مجرد

ماهيته المعقولة ليست محكوما عليها بالعدم بوسط او بغير وسط بل بحسب الغير وكذا معنى الوا[جب]

لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم بوجوده

من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده لا بعدمه الا بعد اعتبار وجود

الغير او عدمه ومع اعتبار العلة وجودا او عدما يصير واجبا او ممتنعا واذا تحقق ذلك

فنقول ان التلازم بين المحوي ونفي الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوي من حيث ذاته بل باعتبار

كونه ملاء داخل الحاوي وبهذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحاوي لا به كما وجب

تحقق نفي الخلاء بذاته لا به وهذا لا ينافي وجوبه بغير الحاوي بل يؤكده ولذلك حكم

بامتناع افادته وجود المحوي ولا ينافي ايضا وجوب نفي الخلاء داخله لا به بل بالذات واما اذا

تصور احد التلازم بين نفي الخلاء ووجود المحوي باعتبار كونه معلولا للحاوي فقد جعل وجود

المحوي في هذا الفرض مما يمكن ان يتصور معه وجود الخلاء فانقلب كل من المتلازمين عما يقتضيه

ذاته وصار الممكن ممتنعا والممتنع ممكنا فان المحوي مع كونه واجبا بالحاوي ممتنع لذاته والخلاء الذي

هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنا لذاته لا يقال لا نسلم التلازم بين عدم المحوي ووجود الخلاء

لانا لو فرضنا عدم الحاوي والمحوي معا فاحد المتلازمين اعني عدم المحوي متحقق مع انتفاء الآخر

اعني وجود الخلاء لانا نقول ان عدم المحوي ووجود الخلاء فيما نحن فيه متلازمان كما بيناه ولا

حاجة لنا الى اثبات التلازم بينهما مطلقا فانه ليس بشيء اذ التخصيص في القواعد العقلية

غير مرضي اذ ربما يؤدي الى الخلل في قاعدة اخرى بل لما ذكرنا من ان التلازم بينهما لا بد فيه

من اعتبار الحاوي فان المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه متحدد بالحاوي

اذ الجسم بما هو جسم لا يستلزم خلاء ولا ملاء كما ان الجسم المحيط لا ملاء ولا خلاء له اذ لا مكان له

هذا عند القائلين بكون المكان سطحا من الجسم الحاوي واما عند القائل بالبعد فلا بد من

اعتبار البعد في الخلاء والملاء فكما ان التلازم بين المحوي وعدم الخلاء يوجب اعتبار الحاوي

قوله واما اذا تصور احد التلازم الخ اي الذي اذا كان معلولا للغير الذي هو الحاوي كما هو المدعى لا يكون بينه وبين عدم الخلاء تلازم فلا يكون بينهما المعية حتى يقال لكون معا انه واجب لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا لغيره واذا فرض معلولا للغير الذي هو الحاوي لا يكون المحوي ممكنا في ذاته واجبا لغيره والا يلزم امكان عدم الخلاء فلا يمكن ان يقال لا يمكن كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا لغيره بل يكون المحوي في هذا الفرض ممتنعا لذاته ما حصله ان حصول الخلاء ما يكون والتقييد بحسب المرتبة فاذا فرض ان الحاوي علة للمحوي يكون الخلاء في مرتبة الحاوي متحققا وبوجود المحوي منتفيا فيكون هذا الفرض ممتنعا واما اذا كان المحوي معلولا للمجرد فيكون مع وجوب المحوي في مرتبة وجوب الحاوي فلا يتحقق الخلاء حتى يكون بوجود المحوي منتفيا ميرزا

قوله بل يؤكده الخ لانه ان لم يكن واجبا بغير الحاوي بل بالحاوي لسقط عنه كونه واجبا مع وجوب الحاوي بل يكون وجوبه متاخرا عن وجوب الحاوي فيلزم الخلاء ميرزا

او البعد المحدود فى المتلازمين فكذا يعتبر احدهما فى التلازم بين نقيضيهما يعنى عدم المحوى ووجود الخلأ وكلا الامرين مفقود فى فرض عدم الحاوى والمحوى معًا فافهم ذلك واحسن اعمال رويتك فى جواب من قال ان نفى الخلأ الذى هو المكان الخالى اما بعدم المكان او بوجود الملأ فاستلزام المحوى لعدم الخلأ لا ينحصر فى حيثية الملأ فانه لا خلأ مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوى ايضا ولعل هذا القايل ذهل عن ان فرض المحوى الذى اعتبر فى استلزام نفى الخلأ كونه محويا مجردا عن الحاوى خرق للاعتبار المذكور وجمع بين المتناقضين فى ذلك الفرض وكذا المناقشة التى وقع من بعض الشراح بان الحاوى ليس علة المطلق المحوى بل المحوى معين فوجود الخلأ وان استلزم عدم المحوى المعين لكن عدم المحوى المعين لا يستلزم وجود الخلأ فلا تلازم بينهما لانا نقول التلازم فى الاصل ليس متحققا الا بين وجود الخلأ وعدم المحوى المقيد بكونه داخل الحاوى مع قطع النظر عن خصوص كونه هذا المحوى المعين وكذا بين وجود المحوى وعدم الخلأ باعتبار كونه جسما محاطا بالحاوى اى جسم كان بالشرط المذكور سواء كان معلولا للحاوى او لا كما مر لكن مع فرض كون الحاوى علة يكون جميع ما فرض محويا مشتركا مع هذا المحوى المعين فى كونه معلولا للحاوى ومحاطا به فحينئذ يكون عدم المحوى من حيث كونه معلولا للحاوى وكون العدم داخل الحاوى متلازمين واما التلازم بين وجود المحوى المعين وعدم الخلاء مطلقا او وجود الخلاء مطلقا وعدم المحوى المعين فلا يدعيه احد فاذا ثبت ان المؤثر فى الاجرام العالية ليس الجسم وصورته ونفسه المتوقفتان فى تاثيرهما عليه ولا العرض المتوقف فى وجوده عليه فظهر ان المؤثر فى الافلاك عقول متكثرة وهو المط واما احتمال كون المؤثر فيها عرضا قائما لا بالجسم بل بالجوهر المجرد فنقول فيه ان محله ان كان نفسا فلكيا لزم منه ما لزم من كون المؤثر نفسا وان كان عقلا واحدا فلا يوجد فيه اعراض كثيرة يفى بعدد هذه الاجسام الكثيرة المتخالفة الذات والصور المتكافئة فى الوجود كما علمت والا لادى ذلك الى صدور الكثير عن الواحد الحق باعتبار ذاته الاحدية وان كان عقولا متكثرة فيلزم المط وهو تعدد العقول حسب تعدد الافلاك اقول لقايل ان يقول ان معلولات الواجب تعالى عند المصنف وجماعة من اتباع المعلم الاول محل لاعراض كثيرة

كثيرة فليكن صدور الافلاك المتعددة منشأ تلك الصور الكثيرة لكن لنا ان نقول تلك الاعراض عندهم صور مترتبة لامور مترتبة ترتبا عليا ومعلوليا اذ لو كانت واقعة دون الترتيب السببي والمسببي يلزم الكثرة في ذاته تعالى اذ لو كانت المعلومات التي هي صورها واقعة في الخارج لا على نحو وقوعها في صقع الربوبية لما علمها الباري على ما هي عليها فيلزم جهله الاول بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولما بين المصنف امتناع كون بعض السماوات علة لبعض اراد ان يشير الى دفع معارضة ترد على الدليل القائم على عدم علية الحاوي للمحوي مبناه على اصل ثابت عندهم وهو جعلهم الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي بقوله هداية الحاوي وهو الفلك الاعظم وسبب المحوي هو العقل الثاني معا في مرتبة الابداع لكونهما معلولي علة واحدة في درجة واحدة وهو العقل الاول كما سياتي مع ان السبب للمحوي وهو العقل الثاني متقدم على المحوي ضرورة تقدم العلة على المعلول والحاوي ليس بمتقدم كما مر وكان من الواجب ان يتقدم عليه لان ما مع المتقدم متقدم كما ان ما مع المتاخر متاخر هذا تقرير المعارضة واشار الى جوابها بقوله لان السبب للشيء متقدم على ذلك الشيء بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا ~~يجب ان يكون متقدما~~ والا لزم كون شيء واحد شخصي معلولا لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع وهو محال لاستلزامه كون شيء واحد محتاجا اليه ومستغنيا عنه في حالة واحدة وهو بديهي الاستحالة ولكن ما مع المتاخر معية ذاتية يجب ان يكون متاخرا بالعلية لانه معلول ايضا والمع يجب تاخره عن علته وقد مر هذا الفرق في اوائل الكتاب **هداية** لازالة ما يتوهم من ان كلا من الحاوي والمحوي بحسب اعتباره في ذاته غير واجب الوجود بل ممكن فخلو مكانه يكون ممكنا فالخلاء ليس بممتنع والاشارة الى جوابه بقوله الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته فجاز ان يعدما بالنظر الى نفسيهما كما هو شان الممكنات بحسب ذواتها ولكن ذلك لا يقتضي جواز الخلاء فانه جواز انتفاء كل منهما اما مع وجود الاخر او مع عدمه او مع قطع النظر عن وجوده وعدمه

والشق

وفي امتناع كون الخلاء ممكنا

والشق الاول غير لازم اذ الاشياء التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها ولا عدمه لازما في مرتبة وجود الاخر والشق الثاني وان كان جوازه لازما باعتبار ان الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد في جواز طريان العام على الجميع لكن لا يلزم منه الخلاء لان الخلاء الممتنع هو البعد المفطور او الفضاء الموهوم بين الاجسام القابل للزيادة والنقصان فحال كون الحاوي والمحوي معدومين كحال ماوراء المحدد في عدم استلزام خلاء ولا ملاء والشق الثالث لكونه عاما لا يوجب جواز الخلاء لان الخلاء يتحقق بتجويز احد قسميه والعام لا يستلزم الخاص لامكان تحققه في ضمن الخاص الاخر فان قيل كل واحد من عدم الحاوي ووجود المحوي ممكن لذاته ولا تنافي بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه امكان الخلاء قلنا كل واحد منهما بانفراده ممكن لا مع الاخر لان المنافاة بينهما ثابتة لان الحاوي لاستلزامه العقل الذي هو علة مقتضية للمحوي ملزوم له ووجود الملزوم مع عدم اللازم متنافيان فوجود الحاوي مناف لعدم المحوي فلا يلزم جواز اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء هذا ما ذكره بعض الشارحين واقول فيه نظر لان علية العقل الذي هو مع الحاوي لوجود المحوي غير مبرهن عليه فالملازمة بينهما غير ثابتة بل الاولى ان يقال تجويز عدم المحوي مع وجود الحاوي انما يلزم لو كان الحاوي علة للمحوي واذ ليس فليس بل ربما كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه كما قال مشيرا الى ذلك لان الخلاء لا يلزم من ذلك وانما يلزم من وجود الحاوي وعدم المحوي وذلك غير لازم لما عرفت من ان الاشياء المتكافية في الوجود ليس عدم بعضها في مرتبة وجود الاخر ليلزم من عدم المحوي في مرتبة وجود الحاوي امكان الخلاء

فصل في ازلية العقول وابديتها

واعلم ان هذه المسئلة مما اختلفت الفلاسفة فيها والمشهور عن افلاطن القول بحدوث العالم وكذا نقل عن جم غفير منهم ووافقهما عليه الاسلاميون وكذا المنقول بالنقل المتواتر عن جميع اهل الملل والشرايع وخالفهم طايفة اخرى من الحكماء كالمعلم الاول واتباعه من المشائين وبعض الرواقيين كشيخ الاشراق وشرذمة قليلة من فرق الاسلام كاصحاب احمد بن حنبل وفي الحقيقة اصحاب ابي الحسن من الاشاعرة القائلون بصفات زايدة على ذات الباري

من هذا

من هذا القبيل قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب مصارع الحكماء اعلم ان الفلاسفة على ثلثة اراء في هذه المسئلة فجماعة من الاوايل الذين هم اساطين من الملطية وروسائها صاروا الى القول بحدوث موجودات العالم مباديها وبسايطها ومركباتها كما صار اليه جماعة من المسلمين وطايفة من الاشراقية واصحاب الرواق صاروا الى قدم مباديها من العقل والنفس والمفارقات والبسايط دون المتوسطات والمركبات فان المبادي فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زماني بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان ومنعوا كون الحركات سرمدية ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف ومذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته وواقفه من فلاسفة الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية سرمدية انتهى اقول تحقيق المقام ان الازلي قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقا بعلة ولا بزمان ولا شبهة في ان الازلي بهذا المعنى ينحصر في ذات الحق الاول جل مجده وقد يطلق ويراد به ما يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي ولا شبهة في عدم اتصاف شيء مما ارتفع عن الزمان والتغير بجملة المفارقات عن المادة في الذوات والافعال وما هو مبدع الكل المقدس ساحته قبا نه عن غبار الحدوث والفناء ليس عند ربك صباح ولا مساء على ان البرهان الدال على تناهي الكميات القارة والابعاد المقدارية قائم ايضا على نفي تمادي الكمية الغير القارة الى غير النهاية بناء على الحركة القطعية الفلكية التي هي محل الزمان في الخارج وجريان التطبيق والتضايف وغيرهما فيها فعلى هذا لا يكون شيء من الاشياء واجبا كان او ممكنا مجردا او ماديا موصوفا بالازلية بهذا المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا يكون وجوده مسبوقا بزمان ومادة وهذا المعنى متحقق في المبادي العقلية والهيوليات والاجرام الفلكية وصورها ونفوسها دون المركبات المزاجية وصورها ونفوسها واعراضها اللازمة او المفارقة وعلى هذا [illegible] القول في الابد الآن بعض الحوادث ابدية كالنفوس الانسانية التي قد دلت البراهين العقلية و الآيات والاحاديث الشرعية على ابديتها واذا تبين ذلك فلنرجع الى ما كنا بصدده اما كونها ازلية بالمعنى المذكور فلوجوه لم يذكر الا احدها كما قال احدها ان واجب الوجود مستجمع

لجملة ما لابد منه في تاثيره في معلوله والا لكان له حالة منتظرة هذا خلف كامر والعقول ايضا مستلزمة لجملة ما لابد منه في تاثير بعضها في بعض لان كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شئ منها اي من جملة ما لابد منه في تاثير بعضها في بعض حادثا وكل حادث مسبوق بمادة كامر فيكون هي اي العقول لمقارنتها الحادث المادي مادية هذا خلف ويلزم من هذا اي من كون كل واحد من العقول مستلزما لجملة ما لابد منه في تاثيره لعقل آخر ازليتها لان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شئ منها اي من العقول لانعدم امر من الامور المعتبرة في وجوده ضرورة استلزام انتفاء المعلول انتفاء علته التامة والا لزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو مح فيكون الباري او شئ من العقول قابلا للتغير والحوادث هذا خلف بل تغير شئ منها يؤدي الى تغير الاول تعالى وهذا مع ما يلزم منه من ان يكون في ذاته تعالى جهتا فاعلية وقابلية وقد برهن على استحالتهما في حقه تع يلزم ان يكون له محرك ومغير الى الاشياء لان حدوث الحادث لابد عن حركة ومحل فيلزم ان يكون له العالم جسما وهذا انما الزم على القائل بكون الباري تعالى ذا ارادات متجددة سواء صرح بجسميته اولا تعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا

فصل في كيفية توسط العقول بين الباري وبين العالم الجسماني المراد بالعالم الجسماني مجموع الاجسام البسيطة والمركبة مع نفوسها وصورها قد تقرر ان الواجب واحد من كل جهة مقدس عن اشتماله على حيثيات واعتبارات متكثرة وان معلوله الاول هو العقل المحض بلا شائبة القوة والاستعداد والتغير والحركات التي لا يحصل الا في المواد والابعاد والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك فيها كثرة وتركيب من الهيولى والصورة فان استمرت سلسلة الايجاد والافادة في اقتضاء الوحدة لم ينته نوبة الوجود الى الجسم ابدا ولا يوجد اصلا ولكنه قد وجد فلابد من وقوع كثرة في امر واحد وهو في الواجب ممتنع فيكون مباديها العقلية و[illegible] اليها المتوسطة بينها وبين باريها كثيرة اي مشتملة على كثرة في وحدة لما بينا من ان الواحد المحض لا يصدر عنه الا الواحد ولابد ايضا ان يكون صدور الافلاك مع استمرار سلسلة الجواهر العقلية بان يكون صدور جرم فلكي بجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي على ما هو المشهور من انحصار سلسلة الجواهر العقلية في الطو

الفن الثالث في كيفية صدور الفلك عن العقل

من قاعدتهم والعقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود والا لم يمكن صدوره عنه بل باعتبار ان له اي للعقل الاول مهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود بعلتها وله وجود وتعقل الاعتبارين الحاصلين لمهيته بالقياس الى وجوده والى مبدء وجوده وللوجود بالقياس الى مهيته وعلته فيلزم له وجوب الوجود بالغير و بالنسبة الى الحق الاول مبدء للعقل الثاني وبالاعتبار الآخر وهو امكان الوجود لذاته وتعقله لذاته مبدء للفلك بمادته وصورته التي هي نفسه والمعلول الاشرف يجب ان يكون تابعا للجهة الاشرف في ذات العقل الاول والاخس للاخس فيكون العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود بالغير عاقلا له وهو اشرف الجهات مبدء للعقل الثاني وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته عاقلا لوجوده ولامكان وجوده مبدء للفلك الاعظم بجرمه ونفسه بالاخس للاخس وبالاشرف للاشرف والامكان اخس الجهات فيناسب المادة والوجود يناسب نفس هذا الفلك المحركة له بالشوق الى ذلك العقل واعلم ان اعتبار الشيء في العقول المفارقة سواء كان وجودا او مهية او امكانا او وجوبا عين اعتبار تعقلها لذلك الشيء اذ لا حجاب في المجردات العقلية ثم اعلم ان الامكان شيء واحد سواء كان باعتبار نسبة المهية الى الوجود او باعتبار نسبة الوجود اليها وكذا الوجوب بسبب الغير وان ذات العقل ووجوده اذا اعتبرا معا شيئا واحدا اعتبر مادة الفلك وصورته شيئا واحدا هو الفلك واذا اعتبرا اثنين فاعتبر الفلك ذا جزئين في الخارج جرم كري ونفس وكما نع ايضا من اعتبار هوية العقل لكونها هوية امكانية متقومة من مختلفات كالجنس والفصل وبازائه في جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها اعتبار تفصيل من مادة وصورة جسميتين بان يكون الكاين الصوري بازاء الامر الصوري والكاين المادي بازاء الامر الاشبه وهو الجنس فالمفصل بازاء المفصل والمجمل بازاء المجمل وقد علمت ان الاجمال والتفصيل ليس باخراج شيء عن المجمل وادخاله في المفصل بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة تارة وملاحظة جهة الكثرة اخرى في شيء واحد وحدة ذاتية او طبيعية له جهة كثرة اعتبارية او وجودية فعلى هذا ينبغي كثير من اعتراضات الامام وغيره عنهم بانهم خبطوا في الكلام وخلطوا ... فيه المجيب فتارة اعتبروا في العقل جهتين وجوده وجعلوه علة ... وامكانه ...

علة

وفي دفع ما يقال في صدور الكثير عن الواحد

علة لفلك شهم من اعتبر هيهنا تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه عقل وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه فلك وتارة من اربعة اوجه فزادوا عليه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الانحاء في الايجاد لم يقع في كتبهم التي رأيناها ويحتمل ان يكون ذلك في كتاب آخر وقع بيد المعترض ولقائل ان يقول ان المعلول الاول ان كان متقوما من هذه المختلفات فصدر الكثير عن الواحد الحق وان كان احدا صرفا فلم يجز صدور الفلك بمادته وصورته ونفسه وعقله عنه واجيب عنه في شرح الاشارات بان المعلول يطلق على العقل الاول مع جميع ما لاتم فانه اول مهية صدرت عن الاول تعالى بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول صح الحكم عليه بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما اقول هذا الكلام غير حاسم فان غرض المعترض ليس مجرد التدافع في كلامهم بحصول العقل الاول متقوما من مختلفات او امرا وحدانيا بل انه ان كان كثيرا فكيف صدر عن الاول تعالى وان كان واحدا صرفا فكيف صار مبدأ للكثرة والاولى ان يجاب بان الصادر شيء واحد لكن معه امور لازمة لا بجعل جاعل فان الصادر عندهم عن المبدأ هو الوجود او المهية والامكان وغيرها من الامور التي لا تحتاج اعتبارها الى جعل وتاثير ولهذا يعتبر في مرتبة الصادر الاول لا متأخرة عنه فالصادر الاول باعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض مبدأ لامور كثيرة وباعتبار وحدة وجوده الذي هو مما يتعلق به الجعل بالذات صادر عن الواحد الحق كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء فيمشا وكثر ذلك اللازم شيء فيتبع من هنا الكثرة كلها ما يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول

والمحقق

الفن الثالث في كيفية تكثر الجهات الموجب لصدور الكثرة

في حقيقة التشكيك

والمحقق الطوسي ذكر طريقة اخرى لكيفية تكثر الجهات الموجب لامكان صدور الكثرة معا
عن الواحد الحق على وجه لا يرد عليه الاشكال فقال اذا فرضنا مبدء اول وليكن ا وصدر
عنه شئ وليكن ب فهو ا في اول مراتب معلولاته ثم من الجايز ان يصدر عن ا بتوسط
ب شئ وليكن ج وعن ب وحده شئ وليكن د فيكون في ثانية المراتب
شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شئ
اخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجايز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شئ
وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط
ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع و
بتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده
حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر
عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار
ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى
عددها في مرتبة واحدة فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد
هذا ما في شرح الاشارات واقول انه ماخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين قدس سره في حكمة
الاشراق فانه بعد ما اثبت ان انواع الاجسام متكافئة من وجوه وليس لبعضها علية بالقياس
الى البعض اما السماويات فلان بعض الافلاك اكبر جرما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس وكذا
واما العنصريات فلما وجد بينها من التغالب كما بين الماء والنار والانسان والاسد حيث لا يوجد
نوع من بسائطها ومركباتها يكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوع اخر منها ولا نقلاب
بعضها الى بعض وغلبة كيفياتها فعلم من تكافؤها ان لها عللا من خارج متكافية غير مترتبة
وبين ايضا ان كرة الثوابت مشتملة على اجرام متباينة الصور والطبايع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر
عدها ولا يحيط بكثرتها الا خالقها وموجدها فلا بد لها من علل غير محصورة العدد او جهات
غير معدودة وجهات العقل الثاني غير وافية بصدورها فظهر ان هذه الاشياء لا تحل
الا على طريقة الاشراق حاول ان يبين طريقا اخر اجود واتم من طريقة المشائين في ترتيب

وفي كيفية ظهور الكثرة عن الواحد الحقيقي

الوجود وكيفية ظهور الكثرة عن الواحد فقال ان العقول المجردة كثيرة جدا ولا بدّ لها من ترتيب فيحصل من المعلول الاقرب ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس وهكذا في النزول الى ان يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير وكل واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه وبين النور الاول الواجب اذ الحجاب انما هو من لوازم المادة وتوابعها فهي تشاهد النور الاول ويقع عليها شعاعه ثم ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرق على ما تحته في المرتبة وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه مرتبة مرتبة حتى ان القاهر الثاني يقبل من الشعاع الفايض من نور الانوار مرتين مرة بغير واسطة ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرتين من صاحبه وما يقبل منه بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الاقرب والرابع ثماني مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه ومرتا الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف الانوار الفايضة العقلية الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات العقلية ممن كان وعلى من كان نور جوهري عقلي فهذا احد الوجوه التي تكثر الجواهر النورية بسببه ثم ان هذه الانوار لما لم يكن بينها وبين نور الانوار ولا بينها وبين بعضها حجاب لما مر انه من خواص الابعاد وشواغل الاجرام فيكون كل واحد منها يشاهد نور الانوار والانوار العقلية ايضا والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع كما لا يخفى ويؤيده ان يعينك مشاهدة لا مجرد وشروق شعاع وهما متغايران نعم اذا تضاعفت الانوار السانحة الفايضة هكذا فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل من غير واسطة او بواسطة متضايفة الانعكاس فيحصل من هذه الجهة جملة اخرى من الانوار العقلية مثل ما حصل من الاشراقات فتضاعف الانوار الفايضة العرضية العقلية على الجواهر العقلية بسبب الانعكاسات الاشراقية والمشاهدية وانما حصل من كل مشاهدة واشراق نور عقلي لان الاشراقات الكثيرة المتعددة اذا وقعت على محل لا يغيب عن ذاته فيكون له شعور بكل واحد منها وبزيادتها فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات والمشاهدات نور مجرد عقلي بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة على ميت كالاجسام فانها وان تمايزت بتمايز العلل كالكواكب والسرج الواقعة على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها امور اذ لا شعور له بتلك الاشراقات ولا بزيادتها فيحصل

عدد كثير من القواهر المترتبة بعضها من بعض باعتبار احاد المشاهدات واحاد الاشراقات وهي مترتبة في النزول العلي وهي القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كاعتبار مشاركة جهة الفقر مع الشعاعات وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها وكذا بمشاركة جهة القهر معها وكذا بمشاركة جهة المحبة معها وبمشاركة اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض وبمشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غيره اعداد كثيرة من العقول لا يحيط بها الا الباري تع كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو ويحصل من بعض الاصول بمشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر الثوابت وكرتها وكذا صور الثوابت المناسبة وباعتبار مشاركة بعض مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والمناسبات العجيبة التي بين الاشعة الكاملة الشديدة وبين الاشعة البواقي الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل من الانوار القاهرة منها ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية وكل ما تحت الكرة الثوابت فمبدأ كل من هذه الظلمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم النوري ثم ذكر ايضا ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضي ايضا وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف وذكر ايضا ان الانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق وانتقاش المجردات نفوسا كانت وعقولا بصور الانواع باطل لما سنذكره فلابد وان يكون من نوعها اي ربها قائما بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير فهذه طريقته في صدور الاشياء عن المبدأ الاول والشأن ايضا وان اشتهر عنهم ان عدد العقول عشرة الا ان العقول في اصولهم يقتضي ان عدد المحركات السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات فلكية كانت او كوكبية ويزيد عليها واحد لعالم العناصر فان حال الكرات الجزئية كحال الكرات الكلية في استخراج الاوضاع لحركاتها الدورية الشوقية من القوة الى الفعل فيكون لكل كرة جزئية ايضا محركا نازلا عاشقا ومحركا مفارقا معشوقا كما في الكرات الكلية فيكون للعقول عندهم كثرة وافرة لكن القصور في كلامهم من وجوه الاول انهم لم يذهبوا الى ان لكل كوكب ولكل فلك عقلا بل بعضهم ذهب الى ان عدد العقول بعدد الافلاك التسعة الكلية بزيادة واحدة للعنصريات وبعضهم الى انه بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب حتى يكون الجواهر

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي خص الانسان بالفهم والنطق بالخطاب ليعرف الخطاء ...

على طريقة الاشراق والمشاء

العقلية بعدد ما ظهر لهم بصناعة المجسطي من الافلاك كخمسين او اكثر قال صاحب الشفا فقد علمت
ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها
فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدع الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة
انما المبدأ في حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكوكب لم يبعد ان يكون المفارقات
بعدد الكواكب لا بعدد الكرات فكان عددها عشرة بعد الاول واولها العقل المحرك الذي
لكرة الجرم الاقصى ثم الذي لكرة الثوابت ثم الذي لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل
الفائض على انفسنا وهو العقل العالم الارضي ونسميه نحن العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان
لكل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان على
مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في
الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عددها اقول لا يخفى ان قول الاول لا يخلو من فساد لانك قد
علمت ان الطبيعة والقوة والصور النوعية في البسايط متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار وقد
علمت ايضا ان الاجسام لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية والايجاد اللهم الصور الجوهرية لجسم اخر
وخصوصا في الابداعيات التي صورها بانفسها على اصولهم مع ان الصورة النوعية لجسم متقدمة
على هيولاه وهيولى الفلكيات لا يتصور بصورة بعد اخرى ومفسدة امكان الخلاء عائدة ايضا
فلا بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور ولا يبعد ان يكون سبب اشتهار
احد امرين احدهما انه لما كان عدد العقول مما لزم عندهم من عدد الافلاك وعددها بحسب
ما وجدوه في اول الامر تسعة فعدد المفارقات على هذا التقدير كان عشرة تسعة بازاء
الافلاك وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم بتزايد في احوال الافلاك واختلافها ايضا في السرعة
والبطوء والاستقامة والرجعة والقرب الى الارض والبعد عنها واختلافها ايضا في مبدء
عودها الى الطولية والعرضية والقريبة والبعدية ان عددها ازيد مما وجدوه اولا حكموا
بزيادة العقول ايضا على ما حكموا ابدا ولا يبعد ما استمرت الشهرة بعشرية عددها كما
استمرت بتسعية عدد الافلاك وثانيهما ان لكل جملة من الافلاك يكون جملة من العقول
بسببها ومفيضها واحد منها كما ان لكل جملة من السماويات فلك كلي شامل لها محيط بها

فاسم

الفن الثالث في بيان صدور العقول والافلاك

فاسم العدد باعتبار الصادرات من العقول والكليات من الافلاك لا باعتبار الاتباع منهم والجزئيات منها الثاني انه لا يمكن الجزم بان الصادر عن العلة الاولى يصدر عنه الفلك الاقصى الثالث انه ليس في كلامهم ما يدل على ان العقول متوالية في الترتيب بحسب توالي الافلاك الرابع ان الجزم غير حاصل بان الاعتبارات المذكورة في العقل هي التي حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية والجرمية او غيرها ولا ان العقل الواحد يكون علة للفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب ولا ان النفس المتعلقة بكل فلك كلي واحدة الخامس ان الجهات الثلث في العقل الاخير غير كافية لصدور الانواع المتباينة الصور المحفوظة الطبايع في درجة واحدة فان اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل كما علمت لا يوجب الا اختلاف انحاء الحصولات والتشخصات لنوع واحد دون اختلاف الحقايق و مبادي الفصول والاظهر ان الاوايل من الحكماء رضي الله عنهم لم يحكموا بهذه الاحكام في ترتيب الوجود على حسب الجزم واليقين بل لما تعذرت عليهم التفاصيل لانهم هم المثبتون والمنشئ لعلم والمبعوث لشريعة يتعذر عليه التفاصيل فلا جرم طرقوا لمن ياتي بعدهم سبيلا وسهلوا الباب عليهم بذكر انموذج ومثال في كيفية صدور الكثرة عن الواحد فيتيسر تمام الانموذج على الاذكياء تفصيل هذا الباب لكل بحسب طاقته البشرية الميسر لما خلق له والله اعلم بحقايق الامور وما يستحق بعد هذه المراتب اعتراض الامام الرازي عليهم بما ذكره مرارا من ان مثل هذه الكثرة لو كفى في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلوله واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا وقد علمت وجه سخافة هذا الكلام مرارا وعرفت ان الكثرة في العقول ليست من الامور الاعتبارية الصرفة فان الامكان وان كان امرا سلبيا والوجوب امرا اضافيا لكن نفسهما امر حقيقي والاليق بحال من اعتادت بالمجادلات الفقهية وصارت الاراء الكلامية ملكة لها ان لا يشرع في علم يحتاج تعلمه الى نظرة ثانية وقريحة خالية عن اقاويل المبتدعين لحب الرياسة في امور الدنيا المحفظ غرضه ولا ينكشف قصوره على ابناء العلم والعرفان واصحاب الذوق والوجدان وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل و

فلك وذلك اي صدور العقل والفلك عن كل عقل الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر

والعناصر عن المبدأ الفياض

وعقل عاشر وهو المبدأ الفياض لما في عالمنا والمدبر لما تحت فلك القمر بالتاثير والايجاد لا بالتحريك والتصريف كما هو شان النفوس وهو العقل الفعال لعدم تناهي تاثيراته من النفوس والصور والعرض وغيرهما فيصدر عنه باعتبار تعقل جهة وجوده وامكانه الخاص العام له ولغيره الهيولى المشتركة العنصرية وباعتبار تعقل ماهيته الصور النوعية المختلفة وباعتبار نسبة الوجوب الى المبدأ الاعلى نفوسنا الناطقة وانما ذلك بمعاونة الاجرام السماوية المناسبة من جهة اشتراك كلها في الحركة الدورية لاشتراك العناصر في مادة واحدة ومن جهة اختلاف حركاتها لاختلاف انواع الصور الاولى للعناصر ومن جهة تركيب حركاتها المختلفة لتمزيج صور العناصر الى غير ذلك مما لا يعلم تمامها الا خالق القوى والقدر ولكثرة المعاونات والاستعدادات المختلفة بكثرة اعداد فيضه لنوع نوع من دون الجهات الفاعلية لما عرفت ان جهات الفاعل لا يوجب التخالف العددي في قابل واحد كما اشار اليه بقوله بشرط استعداد الهيولى فان الفاعل الواحد بجهة واحدة يجوز ان يصدر عنه امور مختلفة لاختلاف القوابل او لاختلاف قابل واحد في استعداداته وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل الفعال والا لما تغير الاستعداد لان العقل لا يتغير اذ بتادى تغيره الى تغير واجب الوجود لانه ليس في عالم الحركات والازمنة بل استعدادها بسبب الحركات السماوية والاتصالات الكوكبية فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة يختلف بها استعدادات هيولى العناصر فههنا حركة حادثة تقتضي وضعا حادثا تقتضي حدوث استعداد في الهيولى مستتبع لفيضان صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى وكل حادث في العالم حركة كانت او وضعا او استعدادا او صورة فهو مسبوق بشرط حادث وفي بعض النسخ بشرط سبق حادث والاول اولى لان الحركات المحدثة الجزئية بل ساير الحوادث اما ان يوجد دائما او بعد حدوث حادث اخر لا سبيل الى الاول والا لزم دوام الحادث وهو ح فتعين الثاني وهو ان قبل كل حادث حادث اخر وهذه الحوادث اما ان يوجد على نهج الاجتماع في الوجود او على نهج التعاقب فيه لا سبيل الى الاول وهو اجتماعها في الوجود والا لزم اجتماع امور لها ترتب في الوجود لاحتياج كل منها الى الاخر السابق عليه وهو محال فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الى اول وهو المطلوب واعلم ان في ربط الحادث بالقديم اشكالا عظيما وهو ان العلة التامة للحادث ان كانت

قديمة بجميع اجزائها لزم تقدم الحادث وان كانت حادثة لايمكن حصوله عن قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة تكون معها فى الوجود والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فننقل الكلام الى علة علة الحادث فيلزم من ذلك ترتب امور غير متناهية موجودة مجتمعة في الوجود ومع ذلك لا ينتهى حادث في سلسلة علله الى قديم ولا ينزل قديم فى سلسلة معلولاته الى حادث فارادوا التفصى عن ذلك الاشكال فقالوا ان العناية الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث انهت سلسلة الايجاد الى امر ثابت الذات متجددة النسب متعاقبة الاضافات وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت الى العلة القديمة ومن حيث حدوثها استندت اليها الحادثات وتفصيله ان الموجود من الحركة كما هو المشهور عندهم امر وحدانى مستمر هو التوسط بين المبدأ والمنتهى المفروضين او المتحققين وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة فى المسافة فهى امر دائم باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض فمن حيث الذات الثابتة استندت الى المبدأ الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة استندت اليها الحوادث فينسب الثابت بالثابت والحدوث بالحدوث هذه خلاصة ما هو المشهور منهم وانت تعلم انه غير واف بدفع الاشكال اذ الكلام عايد في استناد تلك النسب المتعاقبة الى ذات قديمة قال بعض الافاضل في شرح الهياكل بعد ما ذكر هذا الاشكال الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحد من النسب هو النسب السابقة عليها وهكذا فان اعتبرت الحركة الوحدانية المستمرة بوحدتها فهى ثابتة مستندة الى العلل الثابتة وان اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستندا الى السابق عليه اقول ما سماه تحقيقا فى غاية الضعف فان الكلام فى ان العلة التامة يجب ان يكون مجتمعة مع المعلول في الوجود اى وجود كان وتلك الحركة التوسطية باعتبار نسبها امر كمى متصل غير قار واجزاء المتصل الغير القار لا يجتمع فى الوجود فكيف ينسب بعضها الى بعض بالعلية التامة او بجزئيتها الاخيرة ويليه في الضعف والسخافة ما ذهب اليه وابتهج به ناقلا عن بعض السابقين في شرح الهياكل وفى رسالته المسماة بالزوراء من ان هذه الحركة الفلكية متصلة لا اجزاء لها فى نفس الامر بل بحسب الفرض وكذا سلسلة الحوادث متصلة وحدانية فان العقل يحكم بعد التسليم بان استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصالها فنسبة الصور المتعاقبة الى الحركة

الاستعدادية

الاستعدادية للمواد العنصرية نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الدورية الفلكية والعجب انه مع انكاره لوجود الحركة المتصلة في الخارج وجعله الوجود مقصورا على التوسط منها الذى هو امر وحدانى كيف جعل اجزاءها جواهر موجودة متاصلة الوجود والاشبه بطريقتهم ما اشرنا اليه في مبحث الحركة واستنادها الى الطبيعة التى هى امر ثابت بالذات وحاصل ذلك الكلام انه لا يجوز ان يصدر عن معنى ثابت وحده شئ متجدد كالحركة الا وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اى احوال كانت لا يفقه بذلك المبدأ فان كان المبدأ طبيعة فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وان كان ارادة فيجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة فلا يتعين بعض منها بالوقوع دون اخر ولذلك صرحوا بان مزاول الحركة يجب ان لا يكون عقلا ولا نفسا بل قوة تخيلية منطبعة فسبب الحركة الارادية يكون لا محالة التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة ثم نقول لما ثبت ان الحركة الدورية الفلكية التى هى الموجبة للحركة الاستعدادية في هيولى العناصر على وجه الاعداد نفسانية صادرة عن النفس السماوية لاجل اشراقات عقلية واهتزازات علوية متواردة عليها من مبدئها العقلى ومعشوقها القدسى توجب انبعاثات للحركة شوقا اليه وتشبها به يوجب كل انبعاث للحركة حدوث اشراق ونيل روح منه من مبدئها ومعشوقها وكل اشراق ونيل روح منه يوجب شوقا موجبا الانبعاث ارادة لحركة فيحصل هنالك سلسلة من الاشراقات والتشويقات وسلسلة من الاشواق والارادات على وجه الاستمرار والاتصال ففى كل سلسلة شئ كالتوسط وهو امر ثابت وحدانى مستمر وشئ كالقطع وهو امر متصل متجدد ففى الاشراقات اشراق كلى بامر عقلى ثابت وفى الاشواق والارادات شوق كلى مبدؤها نفس الفلك موجب لارادة كلية للحركة التوسطية واشواق جزئية مبدؤها قوة منطبعة منطبعة شوقية موجبة لارادات جزئية لحركات جزئية فحينئذ المبدأ القريب للحركة الارادية الفلكية ولنفرض لها اثنتان احديهما متحصلة في الكيف والاخرى في الوضع قوة ذات جهتين جهة ثبات باعتبار ذاتها لانها امر جوهرى متحصل الذات وجهة تجدد باعتبار انضمام امر متجدد اليه ولو لم يكن يشتمل هذا الامر اليه لم يتم مبدئيته للحركة فانضمام كل جزء من احدى السلسلتين اليه هو مبدأ لجزء من اجزاء السلسلة الاخرى وبانضمام هذا الجزء اليه يصير مبدأ لجزء اخر غير الجزء من السلسلة الاولى على وجه الاتصال من غير ددر

واجزاء

الفن الثالث في بيان ربط الحادث بالقديم على طريقته

واجزاء كل من هاتين السلسلتين غير متفاصلة بعضها عن بعض في الوجود لانها متصلة واحدة لكن في التعبير يقع بحيث يوهم انها متفاصلة العبارة عن بيان كون المبدا باعتبار انضمام اجزاء كل من هاتين السلسلتين يصير علة للاخرى فيتجدد كل منهما بتجدد الاخرى على نحو الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية فاجعل ذلك مقياسا الصحيح صدور كل متغير عن حادث ومنشأ ذلك نقص الفاعل المباشر للحركة المصحوب للهيولى لوقوعها في اواخر الموجودات الموجب لبعده عن منبع الوجود والكمال وحاجته الى الاستكمال انا وما اقول قد علمت طريقتنا من القول بان الحركات جميعا فلكية كانت او عنصرية وفيه جميع الممكنات عن درجة السرمدية الازلية فالامر في ربط الحوادث الزمانية بالقديم علينا اصعب لكن وفقني الله برحمته وفضله لاصل حله انقشع بنوره غيم الشك عن وجه درك الحق واليقين وهو ان الحوادث تستند الى الحركة الذاتية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فان موضوع قولنا كل حادث زماني فله علة حادثة هو المهية التي عرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة له وليس كذلك الحركة بل ماهيتها نفس الحدوث والتجدد فهي حادثة لذاتها والذاتيات لا تعلل والسؤال بلم لا يجري في حدوثها وتجددها كما لا يجري في كون الامس قبل وفي كون الغد بعد لان القبلية والبعدية نفس حقيقة الامس والغد ونحن بعد المراجعة الى عقولنا لم نحكم الا بوجوب علة حادثة لمعلول متجدد واما المعلول الذي نفس هويته الحدوث والتجدد فلا نحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وحدوث زائد على هويته كالحركات المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية التي لا يعرض لها حدوث غير حدوثها التجددي الذاتي الا بحسب الفرض والوهم كما ان الهيولى جوهرها ليس الا القوة والاستعداد فلا يحتاج في استعدادها الذاتي نحو الصور مطلقا الى معد ومهيئ واذا عرضتها الاستعدادات الخاصة لصورة دون اخرى يحتاج الى معدات ومهيئات من خارج فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى هوية هي نفس التغير فلكونها متغيرا امتنع ان يكون علة للمتغيرات ولكونها نفس التغير صح ان يكون منسوبا الى جاعل اصل الهويات بافاضة الوجود عليها من دون خصوصيات تشخصاتها وشؤون حصولاتها الموجبة الى علل حادثة مادية وتلك الهوية هي الحركة ولهذا عرفها بعض المحصلين المحققين بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها هذا

التحقيق من الابحاث الشريفة التي فتح جدا في دفع اشكالات كثيرة والمصنف لما ذكر ان كل حادث يسبقه حادث آخر ولزم من كلامه سبق حوادث غير متناهية اما مجتمعة او متعاقبة فاختار التعاقب ورد الاجتماع اراد ان يشير الى برهان التطبيق الدال على نفي ترتب المجتمعات الغير المتناهية المستحيل باتفاق اراء العقلاء فقال فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا اذا اخذنا جملتين احدهما من مبدإ معين الى غير النهاية واخرى مما قبله بمرتبة واحدة اي بمرتبة معينة متناهية من العدد وطبقنا الثانية الناقصة على الاولى الزائدة بواحد او بكثير معين عليها بان نقابل الجزء الاول من الجملة الاولى والجزء الثاني بالثاني والثالث بالثالث وهلم جرا فاما ان يتطابقا الى غير النهاية بان يوجد بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزائدة مثل الناقصة ويلزم من ذلك تساوي الجزء والكل الموجب لعدم كون الجزء جزءا والكل كلا هذا خلف فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية اي الناقصة متناهية والاولى زائدة عليها بعدد متناه والزائد على المتناهي بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما هذا خلف قال الشارح الجديد وانما اعتبروا قيدي الاجتماع في الوجود والترتيب لان الاحاد اذا لم يكن موجودة في الخارج معا كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع احاد احدهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست والترتيب مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة معا اما في الخارج او في الذهن اقول قد سلف منا ان للاشياء نحوا آخر من المعية دون الزمانية والعقلي هي المعتبرة في اصل الوجود مع قطع النظر عن الكون في المتى واجزاء الحركة المتصلة لها هذه المعية في الوجود وقد بينا ان علم الباري بجميع الاشياء التي وجدت او سيوجد علم واحد

حضوري وشهود تام اشراقي وعلى هذا النحو وجود الاشياء

المتجددة عند الجواهر العقلية المرتفعة عن بقعة

التغير وافق التجدد وعلمها

الاشراقي الوجودي

بها فيجري فيهما من الحيثية التي ذكرها التطبيق والتضايف وغيرهما من البراهين

خاتمة للقسم الثالث من كتاب الهداية في احوال النشأة الآخرة للنفس الناطقة ولما ذكر
المصنف في اخر فنون هذا القسم وجود جواهر عقلية هي وسايط جود المبدأ الاعلى الى المراتب
المتاخرة البعيدة المناسبة للخير الاقصى واسباب حصول كمالاتها الموجبة لقرب المناسبة من جهة
الحركات والاستعدادات فبها ينزل الوجود ويهبط الى مرتبة النقص والخسة كمرتبة الهيولى والحركة
ولاجلها يرتقى الى ذروة الشرف والكمال بعد ان يهبط منها حيث يعرج بعد طى مراتب الجماد والنبات
والحيوان الى درجة العقل المستفاد المستضئ بنور الحق في المعاد فكان الوجود الفايض من الواجب
عقلا ثم نفسا ثم جرما ثم عاد نفسا ثم عقلا كما في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج
فيها وظاهر ان اشبه الموجودات في هذه السلسلة العودية بالعقول الابداعية هي النفس الناطقة لوقوعها
في اخر مراتب العود لكونها اشرف وجودا واقوى تخلصا من الهيولى اذ مراتب الشرف باعتبار مراتب
البراءة عن القوة والخسران اللذين مبدؤهما الهيولى والابدان فاراد ان يشير الى ان لها وجودا
اخرويا لا يحتاج فيه الى البدن واحوالا اخروية سانحة عليها من ذاتها لاجل ملكاتها واخلاقها
المكتسبة لها من البدن وهيئاته بحسب النشأة الاولى وذلك الوجود البقائي للنفس بعد بوار البدن
يسمى بالنشأة الاخرة لها فوضع ستة فصول للمباحث المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت
وفساد البدن سماها بالهدايات لكونها مما يراح تبيين مقاصدها واوهام الجاحدين لثبوت
المعاد من الذين انسلخوا عن الملة والدين ومما يجب ان يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد ان
المعاد على ضربين ضرب لا يفي بوصفه وكنهه الا الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار البدن
اللايق بالاخرة وخيراته وشروره والعقل لا ينكره وضرب يمكن تصحيحه من جهة النظر والقياس
والشرع لا ينكره بل ربما يشير اليه اشارات مقنعة وعبارات مشبعة تكفي لطالب الحق واليقين
وتهدي لمن يشاء الى صراط مستقيم كقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية
وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل الى اثبات وجوده او عدمه وانما يكون معه جوازه فقط فان
النبوة تكشف عن حاله وتنقه على وجوده او عدمه ولما صح عند العقل صدق النبوة فيتم عنده ما قصر
عنه ويكمل ما نقص عن معرفته كما في قوله عليه وآله السلام اني بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فتفصيل
السعادة والشقاوة الجسمانيين يطلب من القرآن والحديث على الوجه المفصل المشروح في مواضع

عديدة منها الان حقايق الاحوال المعادية على هيأتها وخصايص صورها وكيفياتها مما ان توقف بها الا بقدر ما خوطبنا بذلك من الوعد والوعيد ثم اذا ازلنا طاهرة عن الاحالة والامتناع و اوقفنا المخبر عنه موقع الجواز والامكان وبينا رجحانه على دعاوى المنكرين والخصوم في باب مقام التنزيل والاخبار النبوية فيه مقام البراهين في المعاني الهندسية ومقام الادلة الواضحة في العلم الطبيعية والالهية وصار العاقل القاصرة عن تصور كيفياته بعد ايقانه بوجوبه وبتصديقه بما يثبته التنزيل معذورا عند خالقه وخصوصا اذ قال عز اسمه وننشئكم فيما لا تعلمون ولولا ان احوال النشأة الثانية وتفصيل كيفياتها بابا لا مطمع للعرف بوجوبه في الاحاطة بكنهه الا عند قيام الساعة لما قال تعالى جده لرسوله عليه وآله الصلوة والسلام قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي واليه يرجع قوله تعالى وعنده علم الساعة واليه ترجعون وللشيخ الرئيس اشارة خفية في اخر الهيات الشفا الى وجه صحة المعاد الجسماني بقوله ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا وصفا كما يشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم شأنا في بابه من المحسوس على ان الاخرى اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احديهما تبتدئ من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدئ من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهدة وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن بسبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض وسبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان واللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرؤ ولو كان بقي فيها اثر اعتقادي او خلقي تأذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه ويقرب منه ما ذكره الشيخ الغزالي في بعض مسفوراته بقوله ان اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تعلم حسية وخيالية وعقلية اما الحسي فلا يخفى معناه وامكانه في ذلك العالم كامكانه في هذا العالم فانه بعد

ردّ الروح الى البدن وقيام البرهان على امكانه واما الكلام فى انّ بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيها رغبة كاملة لبعض العقلاء كاللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود فانّ هذا مما تحوطب به جماعة يعظم ذلك فى اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة ولكل احد فى الجنة ما يشتهيه كما قال تعالى ولكم فيها ما تشتهى انفسكم ولكم فيها ما تدّعون واما الخيالى فلذة كما فى النوم الّا انّ النوم مستحقر لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالى والحسّى لانّ التذاذ الانسان بالصورة من حيث انطباعها فى الخيال والحس لا من حيث وجودها فى خارج فلو وجد فى الخارج ولم يوجد فى حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقى المنطبع فى الحس وعدم فى الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة مقدرة على اختراع الصور فى هذا العالم الّا انّ الصور المخترعة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة فى القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة فى غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس بصيرا مبصرا كما فى المنام فلو كانت للخيال قوة على تصويرها فى القوة الباصرة كما له قوة تصويرها فى المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة الصورة الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا الاخرة فى هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة فى القوة الباصرة ولا يخطر بالـ شيء يميل اليه الا ويوجد فى الخيال بحيث يراه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وآله انّ فى الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهى الذى هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس فجعل امور الاخرة على ما هو اتم واوفق للشهوات ولحد ولا ينقص رتبتها فى الوجود اختصاص وجودها فى الحس وانتفاء وجودها من خارج فانّ وجودها مراد لاجل حظه وحظه من وجوده فى حسه فاذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقى فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه طريقا فى هذا العالم الضيق القاصر اما فى ذلك العالم فمتسع الطريق ولا يتضيق واما الوجود الثالث العقلى فهو انما ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات العقلية التى ليست بمحسوسة فانّ العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هى امثلة لها كل واحد منها الذى لذة اخرى تمار بتبتها فى العقليات يوازى رتبة المثال فى الحسيات فانه لو راى احد فى المنام الخضرة والماء الجارى والوجه الحسن والانهار والامطار المطرة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت

في توجيه المعاد الجسماني بالعقل

واللالى والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان الماثلين
بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع
اخر من السرور ويرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة ونفاذ
الامر وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب
مختلفة المذوق لكل واحد مذاق يفارق الاخر وكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك
وان كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وجميع هذه الاقسام ممكنة
مجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يصيب كل واحد بقدر استعداده فالمشغوف بالتقليد و
الجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقايق ولا يتمثل له هذه الصور والعارفون المستصغرون
بعالم الصور واللذات المحسوسة الحسية نفتح لهم من لطايف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم و
دستي شرهم وشهوتهم لحد الحيرات فيها الكمال لرهاية شهوتهم فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد
ان تختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بعجايب القدرة
قاصرة والرحمة الالهية افتت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذي احتملت فهمهم فيجب
التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم من امور يليق بالكرام الالهيين انتهى قوله
اقول وهذان القولان من كلام هذين الشيخين اقرب ما رأينا من كلمات ائمة الحكمة والكلا
في باب توجيه المعاد الجسماني بالعقل وحاصلها ان النفس الناطقة لكونها من سنخ الملكوت ونتيجة
عالم القدرة والقوة لها قدرة على اختراع الصور لكن الصور التي تخترعها حين تعلقها بهذا البدن
الكثيف الظلماني المركب من الاضداد ليست الا ضعيفة الوجود لا يترتب عليها الاثار الخارجية ولا يكون
ثابتة باقية بل متغيرة لان مظهرها قوة دائمة التحلل والانتقال والتجدد والزوال حالة بحسب اختلاف
اختلاف رجتها بسبب ما يرد عليه من المشوشات والمغيرات الخارجية والداخلة بالاخلية وكلما استراحت
النفس من الاشتغال الضرورية والحركات اللازمة لحفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتمايلة الاشتغال عسى
الى الانفكاك وتعطلت حواسها الظاهرة واحتبست عن استعمال النفس اياها اما بالنوم او
بتوجهها الى الجنبة العالية بقوة في ذاتها فطرية او كسبية اغتنمت الفرصة ورجعت الى ذاتها
ثم صيحت مخترعة للصور مشاهدة اياها بحواسها التي هي في ذاتها بلا مشاركة البدن مان.

الانسان في حالة النوم يبصر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة عن الادراكات فعلم ان للنفس بصرا وسمعا وذوقا وشما ولمسا في ذاتها من دون الحاجة فيها الى البدن بل هي اتم واصفى من التي في البدن لولم يكن هذه عايقة للنفس عن استعمالها اياها وكما ان حواس البدن كلها يرجع الى حاسة واحدة وهي الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة والرؤية لم يسم الرؤية لانها في العين اذ لو خلقت في الجبهة او من دون التجسم لكانت رؤية ايضا بل لانها غاية المعرفة وكل معرفة لشئ اذا انتهت الى الغاية تصير مشاهدة لذلك الشئ وجميع المعارف والاعتقادات الحقة اذا ارتفع هذا الحجاب بالموت تنقلب مشاهدات ويكون مشاهدة كل احد على قدر معرفته فالمعرفة بذر النظر والمشاهدة بل هي بعينها حين يرفع الحجب تنقلب مشاهدة كما ينقلب التخيل ابصارا عند تغميض العين بل بعد تكرار النظر الى الشمس مثلا ثم اعلم ان النفس يصير في حال رجوعها الى ذاتها من هذا العالم ادراكها للاشياء عين قدرتها عليها وكلما كانت النفس اتم قوة واقوى جوهرا واقل مزاحمة ومعاوقة من قواها اما لفتورها وضعفها كما للمجانين والمرضى او لقوتها خيرة كانت او شريرة كما للانبياء والاولياء والكهنة والمجذوبين كانت ملاقاتها ومشاهدتها للصور اقوى وترتب اثار الوجود الخارجي لها اكثر مع بقاء تعلقها بالدنيا والبدن فان النفوس القوية التي لا يشغلهم شان عن شان ولا يلهيهم موطن عن موطن ولا تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر الامور الاخروية هي كالمبادي العالية ذاتا وفعلا يقتدرون على ايجاد امور مشاهدية وربما يبلغ قوة نفوسهم الى حد يسري في غيرهم فيفيدون له قوة يقدر بها على مشاهدة الامور الغيبية كاسماع النبي صلى الله عليه وآله المفضلين ذكر الحصى والاحجار وان لم يكن هذه الحال دائمة لهم بحسب خواص الاوقات والتعلقات وما يتبعها من الاحوال كما روي عن النبي عليه وآله السلام ان لله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها وبالجملة لا يبعد ان يكون لبعض افراد الناس نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم القدس وافق التمام والكمال قليلة الالتفات الى عالم الحس قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب الظاهر لا يشوشها المفكرة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل له العقول المجردة والنفوس الكلية والروحانيات وامور الاخرة

ويشاهدها

وفي بيان اعادة النفس في الآخرة

ويشاهدها مشاهدة صحيحة اتم من المشاهدات الدنياوية الناقصة لاجل كدورة وضعف الادراك وكدورة الشهوات وشواغل هذا القالب المظلم حجاب عن غاية المشاهدة كما قال الله تعالى لا تدركه الابصار وربما يشتغل بعض المكاشفين صور ذلك الموطن عن مشاهدة صور هذا الموطن في اليقظة وسلامة الالات على عكس حال المحجوبين وجميع ما ذكرنا لظهور سلطان الآخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذا سلاء انموذج لمعرفة احوال الآخرة لها فانها اذا انقطعت تعلقاتها بالبدن وخلت ولخراب البيت رحلت صارت حواسها الباطنية لادراك امور الآخرة اشد واقوى فيظهر لها حسب اكتسابها في الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكريمة او الكريهة صور حسنة بهية كالجنات والانهار والحور والغلمان والحلل الفاخرة والتيجان المكللة باليواقيت واللؤلؤ والمرجان او قبيحة موذية موحشة من العقارب والحيات والنيران والجحيم والزقوم والتصلية في الجحيم ثم اعلم ان اعادة النفس الى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيمة كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متظافرة لاصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتاويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل شئ عليم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه امر ممكن غير مستحيل فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين وانكارها كفر مبين ولا استبعاد ايضا فيها بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس البدن اولا لا امر اظهر من تعجب عوده اليه ولا يلزم ان يكون حدوث لياقته واستعداده لتعلقها مما يحصل له شيئا فشيئا وطوعا قامتة الى كماله قليلا قليلا لكونه اولا نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم طفلا الى تمام الخلقة على حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل فان ذلك نحو خاص من الحدوث والحدوث لا ينحصر الا في هذا النحو لجواز ان يكون دفعة تاما كاملا لاجل خصوصية بعض الازمنة والاوقات والاوضاع الفلكية توجب ارادة الله تعالى في ايجاد الناس وتكوين اجسادهم دفعة واحدة ونفخ ارواحهم في اجسادهم المتكونة نفخة واحدة بتوسط بعض ملائكته فيرد الله تعالى بواسطة واهب ملائكة الله
الصور تلك الصور الى موادها لحصول المزاج الخاص مرة اخرى كما تتكون انواع كثيرة من

الحيوانات كالذباب وغيرها في الصيف من العفونات مكونا دفعيا ولا يلزم ان يكون نحو التعلق
واحدا في البدو والاعادة بل يجوز ان يكون التعلق الاخروي الى البدن على وجه لا يكون مانعا
من حصول الاحوال الغريبة والآثار العجيبة ومشاهدة امور غيبية لم يكن من شان النفس
مشاهدتها اياها في النشأة الدنياوية وكذا اقتدارها على ايجاد صور عجيبة غريبة حسنة
او قبيحة مناسبة لاوصافها واخلاقها ولا يضرنا ايضا كون البدن المعاد غير البدن الاول بحسب
الشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادا وما يشهد من النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا
وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وكذا ما روى من قوله عليه وآله الصلاة والسلام يحشر بعض الناس
يوم القيمة على صورة يحسن عندها القردة والخنازير يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير
من صدرت منه الطاعات والخيرات وارتكب المعاصي والشرور قلنا العبرة في ذلك بالجوهر
المدرك وهو النفس ولو بواسطة الالات وهي باقية بعينها وكذا المادة والشيخ كالاجزاء الاصلية
في البدن وغيرها ولهذا يقال للشخص مع انتقاله من الصبوبة الى الشيخوخية والتجددات والاستحالات
الواقعة فيما بين انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات وكثير من الاعضاء والالات ولا يقال
لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عتاب لغير الجاني هذا واعلم انه قد زعمت الفلاسفة
الطبيعية واوساخ الدهرية الذين لا اعتداد باقوالهم وارائهم في الملة ولا في الفلسفة انكار
المعاد مطلقا للانسان زعما منهم انه متكون من مزاج وامتزاج لهذا الهيكل المحسوس بما له من
القوى والاعراض وذلك يفنى بالموت ولا يبقى منه الا المواد العنصرية ولا اعادة للمعدوم فما فسد لا
يرجع اليه عليه تحكوا بانه اذا مات فات وقيل سعادته او شقاوته قد فات كما حكى الله عنهم في كتابه
المجيد ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى مثل العشب في المرعى فصير غثاء احوى فلهذا السبب
انكروا النبوة المنذرة بالبعث وفوايدها واصروا واصر بها على منع ذكر مواثمها وفي هذا تكذيب
العقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما قرره المحققون من اهل الملة وتوقف
جالينوس في امر المعاد لترديده في ان النفس هو المزاج الحاصل من التركيب والامتزاج فيفنى بالموت
ولا يعاد ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على ثبوت

المعاد وحقيقته لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان الزيت في الزيتون وماء الورد في الورد والنار في الفحم وذهب جمهور الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود وما يقرّ به كثير من علماء الاسلام كاصحابنا الامامية رضوان الله عليهم والشيخ الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني هو القول بالمعادين الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأي كثير من الصوفية والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليه في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار خذلهم الله فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتجسيم والتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني في احوال سعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان والاجسام على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلق لارشادهم بقدر استعدادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم لا لفهم بعالم الاشباح والمحسوسات عن ذات المبدأ الاول وذوات العقول الفعالة التي هي المبادي القصوى والشريعة تحاكيها لهم بمثالاتها المأخوذة من المبادي الجسمانية وتحاكيها بنظائرها من المبادي المدنية وتحاكي الافعال الالهية بافعال المبادي المدنية من الملوك والسلاطين القهارين ويحاكي افعال القوى والمبادي الطبيعية بنظائرها من الملكات والصناعات والقوى الارادية وكذلك يخاطبهم من المعقولات بنظائرها من المحسوسات فيعبّر عن الهيولى بالهاوية او الظلمة او الماء وعن العدم بالظلمة وعن اصناف السعادات التي هي غايات افعال الفضائل الانسانية بنظائرها من الخيرات العرفية التي تظن انها خيرات ويحاكي مراتب الموجودات في الوجود بنظائرها من المراتب المكانية والمقدمات الزمانية فوجب ان يخاطبهم الانبياء من امر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام ولهذا قيل ان الكلام مثل

واشباح

واشباح للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على ما ذكرنا
من القول بكون بدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص
الكتاب على الاشارة الى مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة يؤدى الى نسبة الانبياء صلوات
الله عليهم الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب طول العمر
لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التى لا حقيقة لها نعم لو قيل ان
هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها فى نفس الامر مثل للمعاد الروحانى واللذات و
الالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القران على ما يراه المحققون من علماء الاسلام بناء على ان العوالم
متطابقة فكل ما يوجد فى عالم الاجسام والاشباح من الانواع يوجد نظايرها على وجه الطف
واصفى فى عالم الابداع لكان حقا لا ريب فيه ولا استبعاد فيه **هداية** النفس الانسانية
بعد خراب البدن وفساد المزاج اما ان تفسد او تبقى وعلى الثانى اما ان يتعلق ببدن آخر على سبيل
التناسخ اولا يتعلق بل تبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول وهو فسادها لان النفس لا يقبل
الفساد والا لكان فيها شئ يقبل الفساد وشئ يفسد بالفعل فيكون فيها شئ يجرى مجرى المادة
الحاملة لقوة الفساد وشئ يجرى مجرى الصورة وهو الفاسد بالفعل لان الفاسد بالفعل
غير القابل للفساد الحامل لقوة البطلان لان القابل للشئ يبقى ذاته مع المقبول والفاسد بالفعل
لا يبقى مع الفساد فيكون القابل غير الفاسد قال الشارح الجديد فيه بحث اذ ليس معنى قبول الشئ
للعدم والفساد ان ذلك الشئ يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة
فيه بل معناه ان ذلك الشئ ينعدم فى الخارج واذا حصل ذلك الشئ فى العقل وتصور معه العدم
حكم العقل عليه بالعدم ووصفه به فى حد نفسه فى العقل لا فى الخارج اذ ليس فى الخارج شئ و
قبول وعدم قائم بذلك الشئ اقول كانه نفى البرهان المذكور على كون كل حادث مسبوقا بالزمان
محتاجا الى مادة حاملة لامكانه ولا فرق فى ذلك بين جانبى الوجود والعدم لان البرهان اذا تم
فى جانب الوجود تم فى جانب العدم بلا تفاوت اصلا نعم كل معدوم صرف لم يدخل فى عالم الوجود
لا يحتاج فى عدمه الى سبق حامل بل ذاته حاملة لعدمه بالمعنى الذى ذكر من ان العقل يتصور
مهيته ويقيسها الى العدم فيجدها موصوفة بالعدم فى العقل ويحكم بها على عدم اتصافها بالوجود

فى الخارج

بعد خراب البدن

في الخارج فيصدق الموجبة الذهنية والسالبة الخارجية لقيام معنى العدم فيها في الذهن وعدم قيام
الوجود في الخارج اصلا واما الاشياء التي تطرء عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذي كان ثابتا لها
في الخارج فلابد لها من حامل لقوة عدمها وبطلانها لا يكون ذلك الحامل نفس ذاتها وتمام حقيقتها
لان حيثية فعلية الذات والوجود غير حيثية القوة الفساد والبطلان التي لحاق قوة الفعلية
والوجود لان جواز العدم يكون مع جواز الوجود وتقدم في مبحث الهيولى ان الاستعداد والفعلية
متقابلان فلابد وان يكون الحامل لقوة الفساد اما جزء ذاتها الذي هي بها بالقوة ان كانت
مركبة او محلا لذاتها ان كانت بسيطة كالصور والاعراض فحامل قوة الفساد للنفس ان كان
محلا لها فيكون النفس قايمة بالمادة وقد ثبت تجردها وان كان جزء لذاتها فيكون ذاتها مركبة
من مادة وصورة وقد ثبت بساطتها هذا خلف وان تجد احد بساطة النفس على هذا الوجه
بل جوز كونها متالفة من مادة وصورة مفارقتين جوهرتين يزول احديهما وهي الصورة لها
ويبقى الاخرى وهي المادة الحاملة لقوة وجودها وعدمها انتقل الكلام الى السنخ الباقي من النفس ولا
نعني ههنا بالنفس الا جوهرا مجردا هو محل احدى الذات للعلوم والمعارف فهو سنخها الباقي ولو كان قابلا للفناء
يلزم اجتماع الوجود والعدم فيه عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فتكون موجودة ومعدومة
معا في حالة واحدة هذا محال ثم انك قد علمت فيما سبق ان معنى قوة الوجود والعدم في الكائنات
الفاسدات ليس معنى الامكان الذاتي الذي يعم المبدع والكاين جميعا وهو سلب ضرورتي الوجود والعدم
لان هذه هي القوة الاستعدادية التي تبطل عند حصول الشيء الذي هي استعداد له بخلاف ذلك فانه
يجتمع مع وجود الممكن وعدمه فليس لك ان تقول ان المفارقات كالعقول ممكنة الوجود والعدم و
هي بالفعل موجودة فيجتمع فيها فعلية الوجود وقوة العدم والوجود مع انها بسيطة لما بينا مرارا
من ان الفرق بين القوة والامكان حيث ان احدهما بحسب الذهن والاخر بحسب الخارج فنفاد احدهما
التركيب بحسب الخارج فان قلت النفس وان كان جوهرا مباينا عن المواد لكن لما كان استعداد وجودها
عن المبدء المفارق في المادة البدنية المرجحة لوجودها فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها ايضا
في تلك المادة البدنية فينعدم وان كانت علتها الفياضة لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها
فيكون البدن محلا لامكان فسادها كما كان محلا لامكان وجودها قلنا البدن بسبب مزاجه الخاص

لتدبيره النفس استعد لان يكون له كال و نفس مدبّرة و يلزم من وجود النفس له ان يكون متحققة في نفسها حتى يكون له ثم نحو وجود الجوهر المباين في نفسه و هو بان يكون وجوده الخاص و جودا لنفسه و لا يمكن ان يكون وجوده في نفسه الذى هو وجوده لنفسه هو بعينه وجوده لغيره بل يتغاير الوجودان لا كالجوهر المقارن و العرض حيث ان وجودهما في نفسهما هو بعينه وجودهما لشئ آخر فقد علم ان وجود النفس للبدن غير وجودها في نفسها و ان استلزم الاول للثانى بحسب استدعاء استعداد البدن للاول و افاضة المبدأ الجواد للثانى عليه لكونه مقدمة للشئ الواجب اعطاؤه من جهة تمام الاستعداد في القابل و عدم البخل في الفاعل فكون النفس للبدن يستلزم كونها في نفسها لكن لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن لاجل زوال استعداده و عدم قابليته لها و بطلان كونها كمالا له لا انتفاء وجودها في ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون الشئ لشئ و ان اقتضى وجوده في نفسه لكن سلب الشئ عن شئ لا يقتضى سلبه في نفسه او لا ترى ان كون الفرس لك يستلزم ان يكون له كون في نفسه و لكن لا يلزم من فقدانه عنك فقدانه في نفسه اللهم الا اذا كان ذلك الشئ مما يكون وجوده في نفسه عين وجوده لشئ آخر فيلزم من انتفائه عن المحل انتفاؤه في نفسه لاتحاد الوجودين كالجواهر المقارنة و الاعراض حيث يلزم من زوالها عن محالها فسادها في انفسها بخلاف النفس لكونها جوهرا مفارقا فالبدن فيه استعداد ان يكون له نفس و فيه استعداد ان لا يكون له نفس كما عند حلول الاجل لا ان فيه استعداد الوجود النفس و استعدادا لعدمها لكن اللزوم بين الوجودين متحقق اى وجود النفس له و وجودها لذاتها لا بين العدمين اى زوالها عن البدن و بطلانها في ذاتها بل هى باقية ببقاء مبدعها و ما احسن ما مثّل بعضهم البدن بشبكة اقتنص بها وجود النفس من مبدئها المفارق فبعد الوقوع في عالم الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء تلك الشبكة فيبقى ببقاء علتها الفياضة بل الشبكة عائقة لها عن وجودها الاستقلالى و طيرانها فى فضاء عالم القدس فثبت ان البدن شرط حدوث النفس لا شرط بقائها و ايضا النفس جوهر و تعلقها و ارتباطها بالبدن من باب المضاف و هو اضعف الاعراض و اخسها فبطلان الاضافة التى هى اضعف الاعراض لا يوجب بطلان الجوهر القائم بنفسه و قد علمت ان عدم احد اسباب وجود الشئ بالذات سبب لعدم ذلك الشئ و علمت ان البدن سبب

بالعرض فوجود النفس ولا مادة لها وصورتها بعينها هي ذاتها وفاعلها المفارق وغايتها اتصالها به فيلزم ان يكون باقية مادام كون مبدؤها المفارق باقيا ومقارنة البدن وقواه وهيآتها الظلمانية ولغشيتها المادية عن اتصالها بالقدس كما يضعف الطير عن الوصول الى الجو العالي واتصاله بالطبقة السماوية بمقارنة الشبكة وتقوى بتعطله فاذا مات البدن وخربت ابنيته وجوده وقواه تخلص جوهر النفس عن حبس البدن وموذيات القوى وتشرق بمصاحبة القدسيين والملأ الاعلى مع حصول كمالها واعتبارها الالات التجار ومدخليتها في وجود الكرسي ثم بقاؤه مع انتفاء الالة او معها فشقيا النفوس صرفت قواها في سبيل الحق واستعملت القوى والالات البدنية في تحصيل مطلوبها القدسي ومرادها العقلية ثم نفضها ورفضها بالكلية كما في قول شاعر من الحكماء واذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الاجسام ولا سبيل الى الثاني وهو قول بالتناسخ وانتقال النفس من بدن الى بدن اخر سواء كان من نوعه اولا وسواء كان النقل بالنزول او بالصعود لان النفوس حادثة على ما مر على ما هو مذهب المعلمين والرؤساء وساير المتاخرين خلافا للاقدمين من حكماء فرس ويونان ما خلا ارسطو واتباعه فيكون التناسخ محالا لان النفس كلما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداده الخاص استدعى وجودها عن المفارق وتعلقها به فالبدن الصالح للنفس كاف في فيضان النفس عن مبدئها فكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخرى غيرها استحقه بالاستعداد عن المبدأ بل على سبيل التناسخ فقد تعلق بالبدن الواحد نفسان مدركتان له وانيتان مدركتان وهو محال اذ لا يشعر كل واحد من الناس من ذاته الا نفسا واحدة وايضا ان كان النقل بالنزول عن الانسان وظاهر ان اعداد الحيوانات يزيد على الانسان كالنبات على الحيوان فيفضل ذوات النفوس من الاجساد البدنية على نفوسها بشئ لا يتقايس وهو محال وان كان بالصعود الى الانسان فالنفوس المستقلة تفضل على الابدان فيتمانع ومن الحيوانات اصغار انواع يزيد عدد نوع واحد منها على جميع الحيوانات الكبار وكذا في النبات فلا يصح ما ذكروا وتفصيل هذا البحث يطلب من كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازي **هداية** لما ثبت بقاء النفس بعد خراب البدن يريد ان يثبت ان لها سعادة وشقاوة حقيقيتين دون ما هو بحسب البدن وخيراته وشروره

لما مرّ من انّ تفصيلها مستفاد من الشرع ولا شك في انّ سبب السعادة هو حصول اللذات و ان سبب الشقاوة هو حصول الموذيات واثبات اللذة والالم موقوف على تصور معناهما فلذا فسّرهما بقوله اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم وانما قيّد بالحيثية لانّ الشئ قد يلائم من وجه دون وجه والالتذاذ يختص بالجهة التي هو من تلك الجهة ملايم ولعلم انّ ادراك الشئ كما عرفت قد يكون بحصول صورة مساوية له وقد يكون بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته ولهذا عدل الشيخ الرئيس عن هذا التعريف المشهور بقوله اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فاورد لفظ النيل الذي هو بمعنى الاصابة والوجدان وانما لم يكتف بالنيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز واللذة لا يحصل الا بالشعور بما هو ملايم وخير ولما لم يوجد لفظ يدل على الادراك والاصابة جميعا بالمطابقة اوردهما معا وقدم الاعم الدال بالمطابقة واردفه بالخصص الدال بالمجاز وجماعة زعموا انّ اللذة خروج عن الحالة الطبيعية وهذا خطأ نشأ من اخذهم ما بالذات مكان ما بالعرض فانّ الادراك الحسي يكون بسبب انفعال الالة وتغيرها عن حال الى حال لكن المدرك كما علمت هو النفس لا الالة ففي انفعلت الالة وتغيرت عن حالها استكملت القوة المدركة بحصول المدرك ووجوده اذا لم يكن مصحوبا بآفة او عدم كمال آخر لها بل من حيث هو وجود له فانّ الوجود من حيث هو وجود ادراكه ونيله لذة بالشرط المذكور فنسبة المدرك اليها نسبة صورة الكتابة الى اللوح واما ادراك نفوس الافلاك فليس فيها انفعال لا في الالة ولا في القوة كما علمت ولكل قوة مدركة لذة بحسبها كالحلو عند الذوق والنور عند البصر والنعومة عند اللمس والتمني عند الخيال والانتقام عند الغضب وقد اشرنا سابقا الى انّ كل واحد من هذه المحسوسات ملايم للنفس بوجه من الوجوه وليس يلزم ان يكون كل محسوس ملايما للالة المتعلقة به والملايم للنفس الناطقة من جهة قوتها النظرية ادراك المعقولات بان تتمكن النفس من تصور قدر ما يمكن ان يتبين من الحق الاول ثم فان ادراكه على ما هو عليه و الاكتناه بذاته غير ممكن ولا يمكن للممكن مشاهدة ذاته تعالى الا من وراء حجاب وحجب حتى المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة مشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق له بحسب شهود ذاته وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فانه يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات

الى الحق الاول وترك الالتفات الى الذات لا يستلزم نفي العلم بها مطلقا كما ان العالى من المبادى
لا يلتفت الى السافل ولكن يعلمه والحاصل ان كل قوة يدرك الحق الاول بقدر ما يسع ذاتها من نيله
ويحجب عنه الحق بقدر قصوره ونقصه فلا حجاب عن شهود الحق حين التجرد عن العلايق الا قصور
الذوات ونقص درجة الوجودات عن كمال الحق وجمال الوجود ورتبته في الوجود فالحجب بقدر مراتب
القصور والاعدام لكن لا شعور للنفوس والعقول الا بكمالاتها لا بقصوراتها وبما لا يكون
موجودا لها من الكمالات كما لا يشعر العقول الفعالة بتصورها في وجود ذاتها عن رتبة الاول تعالى
ودرجة وجوده وانه واجب الوجود لذاته في جميع جهاته اى كل ما يتصور في حقه ويليق بجناب
الربوبية يكون حاصلا له من جهة ذاته بلا جهة امكانية في ذاته بريئ عن النقايص والشرور و
الافات فان منبعها الامكانات والقوى والامكان ينافي الوجوب منبع لفيضان الخير على الوجه
الاصوب في نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو اعلى واصوب مما فاض عنه من النظام ثم ادراك
ما ترتب بعده من العقول المجردة والنفوس الفلكية والاجرام السماوية من الافلاك والكواكب وكائنات
العنصرية من البسايط والمركبات حتى يصير النفس بحيث يرتسم فيها صور جميع الموجودات من الواجب
والممكن على الترتيب الذى هو لها بحسب الواقع فيكون عالما عقليا مضاهيا للعالم الخارجى كله وانت تعلم
ان العالم عالم بصورته لا بمادته قال الشيخ لا يمكننى ان انص على المبلغ الذى بحسبه يصير الانسان سعيدا
في العلم ويجاوز الحد الذى يقع في مثله الشقاوة العلمية ولكنه في كتاب المباحثات اكتفى بالتفطن للمفارقات
وفي كتاب الشفاء زعم على سبيل التقريب ان يتصور النفس المبادى المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا
يقينيا لوجودها عندها بالبرهان ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون
الجزئية التى لا تتناهى ويتقرر عندها هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدء
الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفياتها ويتحقق ان الذات المتقدمة
للكل اى وجود يخصها وانه وحدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه
وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها واما الملايم لها من جهة القوة العملية فهو ان يتسلط على ساير
القوى البدنية ويحصل للنفس هيئة استعلائية قهرية على البدن وقواه فان انفعالها عن القوى
وتاثرها عنها من شقاوتها واحتجابها عن الحق واستعلائها عليها وعدم انقيادها لها من سعادتها وقربها

منه وما دام في البدن لم يكن بدّ من استعمالها ومباشرتها فيستعملها بقدر الضرورة والاحتياج و

ليسلك بها سلوك التوسط بان لا يكون فاجرا ولا خامدا في القوة الشهوية بل عفيفا فان العفة توسط

الشهوة ولا يكون ايضا متهورا ولا جبانا بل شجاعا بحسب القوة الغضبية فان الشجاعة توسط التهور و

الجبانة وكذلك لها حكمة في المعيشة وحسن التدبير في نفسه وفيما بينه وبين غيره سواء كان اهل

منزلها او اهل بلدها في المعاملات الشرعية او في السياسات الملكية ان كان لها رتبة في السياسة و

هذه الحكمة توسط في تدبير نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة وهي غير الحكمة التي هي علم بحقايق

الامور فانها كلما كانت اشد افراطا كانت احسن بخلاف هذه وهذه الخصال الثلث هي التي يسمى

عدالة فالعدالة من الاخلاق المركبة ومن اتصف بها وكان حكيما بالحكمة النظرية التي هي العلم بحقايق الاشيا

فقد كمل القوتين النظرية والعملية للنفس فاذا ادركت كمالاتهما العلمية والعملية من حيث انها كمالاتها مؤثرة

عندها ادراكا تاما من دون العايق البدني الذي يمنعها لابتهجت وهذا الادراك على وجه التمام التام حاصل

لها بعد الموت وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس بعد تحصيل المعقولات تصير ربما

عقلا بالفعل بتكرار ادراكها وحصولها لها حتى يصير ملكة لا تحتاج النفس في تحصيلها الى تجشم كسب جديد

بل بتوجهها الى العقل الفعال واتصالها به وقد حصلت لها ملكة الاتصال لا تحتاج في تعقلاتها الى الالة

الجسدانية فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت وفناء الالات البدنية وقد ذكرنا ان المعرفة اذا اشتدت بسبب

شدة القوة الدراكة وزوال المانع عن الادراك انقلبت مشاهدة فيكون اللذة للنفس بسبب ادراك المعارف

العقلية على الوجه الاكمل حاصلة بعد الموت وعدم حصولها اي عدم حصول اللذة بالتعقلات الحقة حالة

تعلق النفس بالبدن وقواه المادية انما كان لقيام المانع من الادراك التام للملايم المصحوب باللذة او عينها وهو

التعلقات البدنية والعلايق الجسمانية فان القدر الذي يناله النفوس من البهجة بالمشاهدة يخفى عليها حين

التشغل بالبدن المانع للمشاهدة فان البهجة تابعة للمشاهدة بل عينها فحيث يخفى قدر المشاهدة يخفى قدر اللذة

والبهجة كقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وما يجده النفس حال الادراك عند انحلال الشبهات و

استيضاح المطلوبات فانه ليس بلذة الادراك الشهودي بل هو شيء قليل وشابة من اللذة العقلية نسبته اليها

كنسبة الالتذاذ الحسي بوصول رايحة المذوقات اللذيذة الطعم الى الالتذاذ بطعمها ومع هذا كثيرا ما يكون

الانسان متفكرا في امر مهم من المعقولات وعرض له امر شهودي عظيم في بابه وخير بين الظفر به استخف بالشهوة

انكان كبر النفس فالقدر الذى يناله النفس من اللذة بسبب المشاهدة وان كان خافيا الى فى هذه الدار الدنيا
لكن من المعلوم انها اذا ارتاضت فى هذه النشأة بذكر الله وصفاته ومعرفة ملئكته وكتبه ورسله
لكان بينها وبين هذه الامور مناسبة شديدة تؤذن بنيلها من البهجة والسعادة عند الفراغ من البدن
قدرا يعتد به وخصوصا اذا تزينت فى النشأة الدنيا وبمعرفة الله وخواصه المقربين فاذا انفصلت
عن البدن وكانت متنبهة بالكمالات عارفة بمعشوقها الحقيقى على وجه اليقين فزال عنها العايق البدنى
والحجاب الذى كان حاصلا لها انبسط لها اللذة العظيمة دفعة ويكون ذلك اللذة والبهجة فوق اللذات
الحسية والحيوانية بوجه لا يناسبها الا انها لذة تحصل للجواهر الحية المحضة عند حالتها الطبيعية وهى
اجل من كل لذة واشرف لان التفاوت فى اللذة قد يكون بحسب شرف القوة وخستها وقد يكون بحسب
مقدار الادراك فالادراك القوى لذته قوية والضعيف ضعيفة وقد يكون بسبب المدرك فكلما هو
اكمل والى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة به اقوى فاذا كان كذلك فكيف تقاس اللذة الحسية مع خسة
الحواس وقصور المحسوسات لكونها اعراضا مادية ونقص الادراكات وشوبها لانها لا تقدر على
تلخيص مدركاتها عما يشوبها من الملابس الى ما يناله العقل من اللذة عند مشاهدة واجب الوجود
بذاته الذى هو الكمال المطلق ولا يشوبه نقصان وما يليه من الملئكة المقربين والذوات المقدسين
هذا من جهة المدرك واما من جهة المدرك فان القوة العقلية قد علمت انها غير موجودة فى مادة فهى
اذن بعيدة عن التغير والدثور والهلاك لانها اقدم الموجودات نسبة الى واجب الوجود بذاته بخلاف القوى
الدائرة الحسية فانها مادية ضعيفة الوجود سؤل الى وهن وفتور ثم الى زوال ودثور واما من جهة
الادراك فان القوة العقلية تدرك المعانى بريئة عما سواها كما اشرنا اليه والقوة الحسية تدرك كل معنى
تدركه مشوبا بغيره من الغواشى والعوارض ولا يقدر على ادراك حقايق الاشياء وبواطنها بل تدرك الظواهر
بحيث تقبل التغير والعقل يدرك جواهر الاشيا واسرارها بحيث لا يقبل التغير **هداية** يريد ان يثبت
فى هذه الهداية الالم العقلى فسره اولا بانه ادراك المنافى من حيث هو مناف فالشئ ما يقابل ما يلائمه
وفايدة قيد الحيثية وساير ما يتعلق بتفسير الالم يعلم بالمقايسة الى ما ذكرنا فى تفسير اللذة ثم قال والمنافى
للنفس الناطقة من جهة القوة النظرية لها انما هو الهيئة المضادة للكمال من الاعتقادات المنافية للحق و
من جهة القوة العملية لها الاخلاق المذمومة والهيئات الانقيادية وخصوصا للماديات المنافية للسعادات

فالنفس

فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات المضادة للكمال الحقيقي من الجهل المركب واطاعة الشهوات
فيعرض لها الالم العقلي وانما لم يحصل لها ذلك الالم قبل الموت لاشتغالها بتدبير البدن وانغماسها في
ظلمات الطبيعة وتغشيها بغشاوات الهيولى فانساها تلك العلايق والعوايق ذاتها وما يختص بها
من الكمالات ومعشوقها الحقيقي كما تشتهي الامراض الاستلذاذ بالحلو ويميل الطباع الى المكروهات في الحقيقة
ويتغذى بها كما يميل المريض الى اكل الطين ويستلذ به بسبب الحالة القسرية كما اشرنا اليه سابقا فحينئذ لا تدرك لذة
الجراحة واحتراق النار نورا والظل حرورا فاذا فارقت البدن وصفت ادراكاتها لاجل زوال العائق
عرض لها ما من الالام بفقدان ما يعتقده كمالا وخيرا كفاء ما يحصل من اللذة العقلية التي ذكرنا عظم
مرتبتها فيكون ذلك شقاوة وعقوبة لا يوازيها في الشدة تفريق الاتصال بالنار وتجميد البدن
بالزمهرير وذلك انما يكون لنفس اكتسبت الشوق الى كمالها وجزم بان كمال النفس بتصور المعقولات و
حصول هيئة الكمال دون الغافلين من العوام والنساء والصبيان **هداية** قد علمت ان كمال
النفس الناطقة بحسب جزئها النظري ان يحصل لها تصورات حقايق الاشياء والتصديقات اليقينية
بوجوداتها واحوالها وهو كمالها الباقي معها وبحسب جزئها العملي التجرد الفايق عن البدن وقواه فالنفس
الناطقة باعتبار جزئها النظري لا يخلو من ان يكون كاملة او ناقصة وعلى الثاني لا يخلو من ان يكون لها الى الكمال
شوق ام لا وباعتبار جزئها العملي لا يخلو من ان يكون نقية عن الهيئات البدنية ام لا واذا اعتبر كل من
حالتيها العملية الى كل من الحالات الثلث النظرية انقسم كل منها الى قسمين وهما تلك الحالة مع نقاء النفس
عن الهيئات المذكورة او لا معه فالمصنف ورد في هذه الهداية الحالة الاولى بقسميها وبيان مرتبة النفس
مع كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة فقال النفس الكاملة بالتصورات الحقة والاعتقادات البرهانية
اذا فارقت البدن وحصل لها مع ذلك الكمال العلمي التنزه عن العلايق الجسمانية والهيئات الردية الظلمانية
اتصلت بالعالم القدسي وانتظم مع الملائكة المقربين في حضرة جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك
مقتدر لا كمقاعد البطلان والزور عند ملوك الدنيا وتلذذها ويحصل لها من لذة اللقاء وساير اللذات العقلية
ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فان فارقت ولم يحصل لها التنزه عن العلايق الجسمانية و
التبري عن العوايق البدنية بل بقي فيها الهيئات البدنية وتعلق بها الميل الى اللذات والشهوات الحسية تصير
بسبب تلك الهيئات محجوبة عن الاتصال بالسعادة ويبقى مشتاقا الى مشتهياتها الحسية ولم يجد اليها سبيلا لفقد

الكامل النقي — الكامل الغير النقي — الناقص مع الشوق النقي — الناقص مع الشوق الغير النقي — الناقص الغير الشايق النقي — الناقص الغير الشايق الغير النقي

الا لالاتفيتاذى بها اذى عظيما لكن ليس هذا الامر لازما بل امر عارض فيزول الالم الذى كان لاجله ويحصل لها اللذة بالمعارف التى اكتسبها وينخرط فى سلك المقربين وذلك بعد زوال تلك الهيئات ومدة بقاء هذا الالم تختلف طولا وقصرا بحسب كمية تلك الهيئات كثرة وقلة وبحسب كيفية رسوخ الهيئة قوة وضعفا **هداية** اورد فى هذه الهداية الحالة الثانية وهى خلو النفس عن الكمال العلمى مع شوقها اليه على سبيل الاجمال من غير تفصيل لها الى قسميها وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة فقال النفوس الناطقة الساذجة اى الخالية عن الكمال اذا ظهر لها اتفاقا ان من شانها ادراك الحقايق بكسب المجهول من العلوم اى بسبب ما يتفق لها من كسب المجهول من المعلوم بطريق النظر فى الامور الجزئية لزم من هذا الكسب لها شوق الى الكمال اذ تحقق لها منه انها لو اشتغلت بتحصيل المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية التى يذعن كل عاقل غير معاند انها فضيلة وكمال وان الجهل رذيلة ونقصان لحصلت لها الملكة والمعارف والعلوم وكملت بها الكمال الممكن لنوعها فاذا تفطنت وتيقنت بان من شانها الاتصاف بتلك المعارف والعلوم حصل لها شوق وميلان ذاتى الى الكمال لكن هذا الشوق مندمج فيها مستور لا يظهر لها ظهورا تاما فى الحيوة الدنيا لكثرة اشتغالها بما يلهيها عن هذا الشوق من التعلقات البدنية والشهوات الدنية كما فى قوله تعالى الهيكم التكاثر حتى زرتم المقابر فاذا فارقت البدن وانكشف لها شوقها الذاتى الى الكمال وليس معها سبب الكمال لفقد الالات والقوى بسبب الموت يعرض لها من اجل ذلك اى الشوق الى الكمال مع عدمه وعدم القدرة على تحصيله الالم العظيم وخصوصا اذا كانت معها بعض الهيئات الردية لان هؤلاء اما مقصرون عن السعى ومتكاسلون عن اكتساب الكمال الانسى واما معاندون جاحدون للحق ومتعصبون الى اراء فاسدة مضادة للاراء الحقيقية والنفوس العنيدة التى صرفت قواها فى غير ما خلقت لاجله وكفرت بانعم الله فثبت فيها علوم باطلة واراء وعقايد فاسدة ورسخت فيها ملكات غير ملكية وهيئات مضادة للكمال فهم اسوء حالا واكثر وبالا وارد معادا اذ قد تمكنت فيها نار شوق ما فارقتها وكانت عديمة الوسيلة الى مبدئها متمسكة فى كرب سعير الاشواق محترقة بنار الم الفراق وهو الم النار الروحانية الموقدة التى تطلع اى تظهر وتعلو على الافئدة والعذاب الاكبر الذى قدم عليه من دونه العذاب الادنى واعلم ان حرارة هذه النار الدنياوية تابعة لصورتها النوعية كما تحقق من قبل وقد حققنا فى غير هذا الشرح ان لكل نوع جسمانى فردا روحانيا فى عالم الامر فالنار الجسمانية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها فى مراتب كثيرة كنزلها فى مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما تؤثر سورة الغضب فى احراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار فى الحطب ومن هذا يعلم ان كل مسخن لا يجب ان يكون حارا فاذا كانت النار الجسمانية اثر للنار الروحانية فلا جرم

تمت الرسالة بعون الله ١٣١٣

ان ايلام تلك اشد وادوم من ايلام هذه كيف وكل قوة جسمانية متناهية التاثير كما مر وهذا معنى ما ورد ان هذه النار غسلت بالماء سبعين مرة ثم انزلت الى الدنيا ليمكن الانتفاع بها فانا لا نريد بالنارية هذه الصفاء والاشراق والتلألؤ واللمعان فان ذلك كله يسلب من النار الحقيقية وانما يثبت لهذه النيران لانها ليست نيرانا محضة بل فيها نار ونور واما النار المحضة فتمامها انها محرقة موذية قطاعة نزاعة وهذا المحسوس من النار ليس محرقا حقيقة والذي يباشر الاحراق والتفريق حقا وحقيقة هي نار الهيئة مستورة عن هذه الحواس خارج عن الفكر والقياس وهي النار الكبرى المطلعة على الافئدة والنفوس المرتبطة بنوع من الارتباط بهذه المحسوس

هداية اراد ان يذكر في هذه الهداية الحالة الثالثة وهي خلو النفس من الكمال وعن الشوق اليه وقسمها الى القسمين من جهة هيئة مبنيا عليها ما لها مع كل منهما من المرتبة فقال النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم بحقائق الاشياء والشرف بالتجرد عن العالم الادنى اذا فارقت البدن غير مشتاقة الى الكمال ولا مكتسبة شوقا الى تحصيله بالبرهان لعدم حصول شيء فيها وكانت خالية عما يولمها من الهيئات البدنية والاخلاق الردية حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم لخلوصها من الم الشوق وعذاب الهيئة المضادة للكمال فلها حالة خالية عن اللذة والالم والحق ان لها لذة ضعيفة كما مال اليه الشيخ في الشفاء لان الرحمة واسعة ينالها كل شيء لم يوجد فيه هيئة منافية للرحمة وكانت البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا اي ناقصة اي الفطن الذي يحصل منه مجرد الشوق دون ان يبعث صاحبها تحصيل الكمال واما اذا لم يكن خالية عن الهيئات البدنية الردية وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى من المعاني العلمية فتتالم بفقدان البدن ومقتضياته لان خلق التعلق بالبدن وشهوات قواه باقية من دون حصول المشتاق اليه لفقد الات تحصيله ويبقى في كدر الهيولى مقيدا بسلاسل العلائق مغلولة باغلال الهيئات الردية فيكون في غصة وعذاب اليم كاكثر الفجرة والفسقة لكنهم لعدم جحودهم وانكارهم للحق ليس عذابهم دائما بل يزول بزوال تلك الهيئات شيئا فشيئا ولا باس بان نفصل حال الناس وتقسيمها في مالهم تقسيما اقرب الى الافهام من الذي ذكره المصنف لاشتماله على بعض الرموز القرآنية فنقول ان الناس بحسب العاقبة على سبعة اقسام لانهم اما سعداء وهم اصحاب اليمين واما اشقياء وهم اصحاب الشمال واما السابقون المقربون قال الله تعالى وكنتم ازواجا ثلثة الاية واصحاب الشمال اما المطرودون الذين حق عليهم القول في القضاء السابق وهم اهل الظلمة والحجاب الكلي المختوم على قلوبهم ازلا كما قال الله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وفي الحديث الالهي الرباني هؤلاء خلقتهم للنار ولا ابالي واما

المنافقون الذين كانوا مستعدين بحسب الفطرة قابلين للنور في اصل النشأة لكن احتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذايل وارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية لقضاء اوطارهم الشهوية والغضبية ومزاولة المكايد الشيطانية بقوتهم الوهمية الجزئية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات المظلمة في نفوسهم وارتكمت على افئدتهم فبقوا شاكين حيارى في الضلالة تايهين في الغواية وقد حبطت اعمالهم انكست رؤسهم فهم اشد عذابا واسوء حالا لمنافاة مسكة استعدادهم لحالهم والفريقان هم اهل الدنيا فما لهم في الآخرة من نصيب اما الاول فلعدم استعدادهم راسا لقبول الهداية واما الثاني فلزوال استعدادهم ومسخهم وطمسهم لفساد اعتقادهم فهم اهل الخلود في النار الا ما شاء الله واصحاب اليمين اما اهل الفضل والثواب الذين امنوا وعملوا الصالحات للجنة راجين لها راضين بها فوجدوا ما عملوا حاضرا ولكل درجات مما عملوا ومنهم اهل الرحمة الباقون على سلامة نفوسهم وصفاء قلوبهم المتبوءون درجات الجنة على حسب مناسباتهم واستعداداتهم من فضل ربهم لا على حسب الاعمال من ميراث اعمالهم واما اهل العفو الذين خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا وهم قسمان المعفو عنهم راسا لقوة اعتقادهم وعدم رسوخ سيئاتهم لعلة مزاولتهم اياها ومباشرة القوى العملية فيها اولمكان توبتهم عنها والاطلاع على قبح ما فعلوا منها بحسب الايمان والاعتقاد الصحيح لاجل استعمال القوة النظرية والفكر في عواقب الامور فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والمعذبون حينا بحسب ما رسخ فيهم من المعاصي حتى خلصوا عن درن ما كسبوا فنجوا وهم اهل العدل والعقاب والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما عملوا لكن الرحمة تتداركهم لعدم الجحود والطغيان وهؤلاء هم اهل الاعراف والسابقون اما محبوبون واما محبون فالمحبون هم الذين جاهدوا في الله حق جهاده وانابوا اليه حق انابته فهداهم سبله بتكميل القوتين لهم في العلم والعمل بالانتقاش بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات والمحبوبون هم اهل العناية الازلية الذين اجتباهم وهداهم الى صراط مستقيم والصنفان هما اهل الله وخاصته لانهم هم المستعدون الذين يوفون على فطرتهم الاصلية واجتنبوا رين الشرك والشك لصفاء قلوبهم وذكاء نفوسهم وبقاء نورهم الفطري فلم ينقضوا عهد الله والفرق بينهما بان المحبوب يحتاج الى هداية الله بعد الجذب والوصول لتكميل ذاته وسلوكه في الله كقوله تعالى لحبيبه عليه السلام كذلك لنثبت به فؤادك وقوله وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك والمحب يحتاج الى الهداية والتوفيق لسلوك سبيل الله قبل الوصول ولسلوكه في الله بعد الوصول فقد علم ان مدار الشقاوة التي توجب الهلاك السرمد على ضرب من الجهل وهو المركب الراسخ وضرب من الشرك

وهو المضاد للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتي الشرف والشرارة فان شقاوتها مطلقا بل ربما لا يقتضي الشقاوة بل الخلو عن الكمال مع سعادة ما ناقصة وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او القوة العملية فيصير ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير مجبر بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير منجبر ايضا لكن عذابه دائم واما الثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت اما لعدم رسوخها ولكونها هيأت مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها ولكنها يختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال والبطئ فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فانها اما لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقسام الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فيقع في سعة من رحمة الله تعالى الى سعادة تليق بها غير متألمة بما تتاذى به الاشقيا الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك فلا بد ان يتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالالات الجسمانية ولم ينقطع علاقتهم عن الاجسام وح اما ان تصير مبادي صورها وتكون نفوسها لها سواء كان في نشأة اخروية كما يقوله اهل الشريعة الحقة او في هذه النشأة الكاملة الدنياوية يقوله اهل التناسخ واما ان لا تصير كذلك وهذا هو الذي مال اليه الشيخان ابو نصر وابو علي من انها يتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت منعقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها قال بعضهم ويجوز ان يكون الجرم الذي تتعلق به متولدا من الهواء والادخنة غير منخرق فيحصل لهم به سعادة وهيئة وكذلك لبعض الاشقياء شقاوة وهيئة قال صاحب التلويحات لا اصل له اذ ما هو في الهواء لا يبقى فيه اعتدال وان قرب من النار فيحيله بسرعة الى جوهرها وان كان دونه في الهواء فاما ان يتحلل بحرا ويتكاثف فينزل ببرد وليس فيه جرم محيط يغلب عليه اليبس فينحفظ عن التبدد

في تحقيق اسفار السالكين الاولياء فان القوة النظرية والعلمية مكافئتان في الانوار والاثار وبالاولى يحصل علم اليقين وبالثانية يحصل عين اليقين وحق اليقين هذا

ويمتنع غيره عن مما زجته وشعين فيه محل التخيل متشكلا به ولابد من جوهر يابس ليحفظ فيه الصور و

رطب ليقبل وليكن هذا اخر ما تيسر لنا في شرح هذا الكتاب مستعينين بملهم الصواب عند تلاطم

امواج الهموم وتراكم افواج الغموم وخلو الديار عمن يعرف قدر غوامض الاسرار وعلوم الابرار سيما في

هذا الزمان الذي انطفت فيه انوار الحكمة وانطمست فيه اسرار المعرفة وقد ابتلينا بجماعة يرون التعمق في

الامور الالهية بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق ضلالة هذا مع ما اعترانا من العجز والقصور وانتساب

معظم القوى الى الخلل والفتور والملتمس ممن جبلت طبيعته على الانصاف واجتنبت بحسب الغريزة عن الجور

والاعتساف ان ينظر فيه بعين الانصاف واصلاح الفساد وسد الخلل بعد التامل والاستكشاف وانه اذا

عثر مني على سهو ان يستره بذيل تجاوزه وعفوه فاني للخطأ بالخطاء المعترف وبالقصور والعجز لمعترف وذلك لقلة

البضاعة وقصور الباع في الصناعة ومع هذا فقد جاء هذا الشرح بحمد الله كلاما

لا عوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب يعتريه قريبا من الافهام في نهاية

علوه رفيعا عاليا في المقام مع غاية دنوه مشتملا على

تصورات غريبة لطيفة وتصرفات

مليحة شريفة يعد

النفس

ملكة لاستخراج المسائل المعضلة ويفيد الذهن اطلاعا على المباحث المشكلة على اني

لا ازعم اني قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا ينحصر فيما فهمت

ومعارف الحق لا يتقيد بما علمت فان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحد

اعظم من ان يحصره عقد دون عقد والله اعلم

بالصواب والملهم لاولي

الالباب

وقد انطبع بمباشرة جناب سلالة السادات وفخر الاطياب

والانتخاب السيد الجليل الآقا ميرزا احمد علي ...

الشيرازي

الحمد لله الذي وفقنا بالاتمام وشرفنا بتمثيق هذا الكتاب المسمى بشرح الهداية الاثيرية لرئيس الحكماء الذي

ومفيض البرهان واليقين محمد بن ابرهيم المعروف بصدر الدين الشيرازي نور الله مضجعه على يد اقل

خلق الله عبد الكريم الشيرازي في شهر ذي قعدة الحرام ١٣١٣ من الهجرة النبوية

١٧ القعده ١٣٢٤

موقوف عليها للرسالة والعلم بالموقوف عليها انما هو المرتبة الاولى والثانية وهذه المرتبة منزلتها منزلة السفر الرابع وهو بالحق في الحق وكيفية انطباق الاسفار الاربعة

مذكورة في كتاب صدر المتألهين المسمى بالاسفار مع هذه المراتب الاربع هكذا ان الامور العامة والجواهر والاعراض المبحوث فيها عن احوال الموجودات ولا ...

الحمد لله الذی تجلّی بربوبیّته علی قاطبة الممکنات وابدع العلویّات لتربیة

وجعل علیها الاشراقات وخصّ الانسان بالعلم بالاسباب والفصول وبالصفات العلیا وبالاسماء الحسنی ثمّ حکم برجوع الکلّ الیه لانه المبدء والیه المعاد ثمّ الصلوة علی من کان الجامع بین الوجوب والامکان وختم به الرسالة و الایقان وعلی اوصیائه الذین بهم شرایع الاسلام والایمان وبعد لما کان هذا الکتاب الذی یسمّی بشرح الهدایة المنسوب الی من کان قائد السالکین وهو صدر المتالهین المعروف بصدر الدین الشیرازی طیّب الله مضجعه من اعظم الکتب التی صنّفت فی الحکمة مقدارا وارفعها شأنا تصدّی لتصحیحه وجمع حواشیه وبعض الرسائل الملحقة به الملتجی الی الله الغنی الحاج الشیخ احمد الشیرازی کشف الله عنه غیم الطبیعة والهوی وجعل اعانته عیانا بالهدی مع بذل جهده فی جمع النسخ العدیدة والاهتمام بالجدّ والجهد فی مقابلته وتصحیحه مع ما سنح له فی بعض عباراته من الاصلاح وتعیین ما هو المرام اللّهم وفّقه ووالدیه واغفر له ولوالدیه واخوانه فالحمد لله ظاهرا وباطنا وعلی اولنا اولا واخرا قد تمّ بعون الله

وحسن توفیقه فی شهر ذی حجة الحرام فی سنة ۱۳۱۳ من الهجرة النبویّة المصطفویة

کتبه الاقلّ میرزا عبد الکریم الشیرازی

اعلان
قد طبع هذا الکتاب والشرح الذی طبع سابقا وکان مزیّنا بحواشی کثیرة یبلغ حواشیها الی نیف وعشرین الف بیت مع رسائل ملحقة به ومع تفسیر آیة النور ایضا لصدر المتالهین فی دار الخلافة طهران سرای حاجب الدولة فی حجرة سلالة الاطیاب والانجاب الآقا میرزا محمد علی کتابفروش الشیرازی وان ساعدنا التوفیق تمّ طبع الکتاب المسمّی بمشاعر لصدر الدین الشیرازی مع حواشی کثیرة من الفضلاء ان شاء الله تعالی والسلام حرره العبد محمد وفقه الله
۱۳۱۲